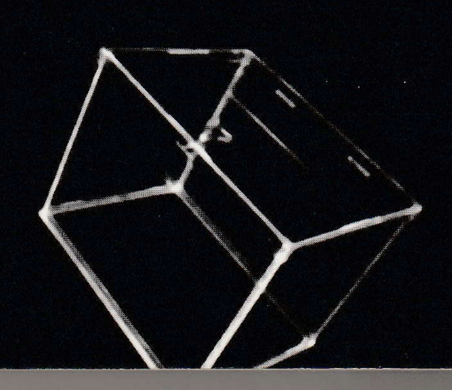
PANFLETO CONTRA LA DEMOCRACIA REALMENTE EXISTENTE

GUSTAVO BUENO





Primera edición: enero de 2004

Colección dirigida por
GABRIEL ALBIAC

Avenida de Alfonso XIII, 1, bajos
28002 Madrid
Teléf.: 91 296 02 00 • Fax: 91 296 02 06
Pág. web: www.esferalibros.com

Diseño de cubierta: Compañía
ISBN: 84-9734-154-6
Depósito legal: M. 51.797-2003
Fotomecánica: Star-Color
Fotocomposición: Versal AG, S.L.
Impresión: Rigorma
Encuadernación: Martínez
Impreso en España-*Printed in Spain*

ÍNDICE

A Gabriel Albiac, amigo de la verdad,
pero más amigo de Platón.

Preludio

Qué entendemos en este libro por «democracia realmente existente»

Todo el mundo busca la democracia

«Todo el mundo» habla hoy de democracia y la opone al fascismo o a la dictadura. Y al hablar de la «democracia realmente existente» podemos tomar como referencia principal la Idea de «democracia avanzada» que se cita en el Preámbulo de la Constitución española de 1978 (Preámbulo que fue redactado por los profesores Tierno y Morodo); lo de «avanzada» parece que se puso para distinguir la nueva democracia de otras formas de democracia, a la sazón aún presentes en algún caso, y que habría que considerar como atrasadas (tal es el caso de las «democracias populares» o de la «democracia orgánico-representativa-selectivo-jerárquica»). La «democracia avanzada» es tanto como «vida en paz y en libertad». Una vida en la cual, manteniendo siempre intactas sus existencias privadas, como recintos sagrados, cada uno pueda convivir pacífica y solidariamente con los demás y también hacer públicas sus opiniones de forma que ellas, cualesquiera que sean, sean respetadas por los otros, por el simple hecho de ser opiniones personales. Vivir en democracia es «vivir y dejar vivir a los demás en paz y en libertad».

Incluso quienes recurren a la violencia, o a la guerra, como a un arma política, lo hacen en nombre de la democracia, ya sea en nombre de su democracia poderosa y bien asentada, cuando se considera amenazada por un terrorismo procedente del exterior, ya sea en nombre de la democracia que buscan para su pueblo (kurdo, vasco, checheno) al que consideran, hoy por hoy, sometido a algún régimen al que acusan de fascismo, aunque se presente disfrazado de demócrata, porque impide su autodeterminación.

«Todo el mundo» —descontando algunos millones de musulmanes o de hindúes— habla por tanto de democracia, y la invoca desde una determinada *Idea de democracia.* Y desde esta Idea pura los más creen que la democracia ya ha sido alcanzada por ellos, aunque no lo haya sido plenamente, porque quedan sin duda prácticas o instituciones residuales de los tiempos del autoritarismo o del fascismo. Sin embargo, y a pesar de este reconocimiento, los más creen que la democracia ya existe sobre la tierra, y están orgullosos de pertenecer a una democracia, o bien quieren llegar a pertenecer a ella, aunque sea atravesando como inmigrantes ilegales las fronteras de la democracia, en las condiciones más duras.

Porque, aun con sus defectos (que los expertos llamarán *déficits*), las democracias nos preservan de las dictaduras o del hambre, y nos permiten vivir «en paz y en libertad» (si no fuera porque unos pocos perturban de vez en cuando esta paz y esta libertad con coches o aviones bomba, o con tiros en la nuca). Pero sólo si mantenemos firmemente la idea de democracia podemos esperar que estas sombras que empañan nuestras democracias realmente existentes, aunque no perfectas, se despejen poco a poco. Acaso el año próximo, cuando nuestro partido logre volver al gobierno, muchos de los defectos de nuestra democracia realmente existente podrán ser corregidos, y siempre por la aplicación del mismo remedio: *más democracia.*

Es contra esta idea de la democracia realmente existente (de la democracia existente como realización más o menos plena de una idea pura de democracia) contra lo que se dirige este panfleto que el lector tiene en sus manos.

Por lo demás, es obvio que la crítica a la Idea de democracia realmente existente está estrechamente vinculada a la crítica a la democracia realmente existente. Dicho de otro modo: quien se decide a someter a crítica a la democracia realmente existente está muy cerca de someter a crítica a la Idea misma de democracia, en general. A raíz de las elecciones autonómicas del 25 de mayo de 2003 se han producido en diversos municipios y Comunidades Autónomas españolas *hechos* cuya naturaleza política, y la simple circunstancia de su posibilidad, descubre la artificiosidad de nuestro edificio democrático constitucional, así como la estrategia que parecen haber adoptado los partidos de izquierda, al reaccionar ante estos hechos, no sólo

para defenderse, sino para disimular u ocultar estas fracturas del edificio constitucional. La estrategia más común ha consistido en recurrir a la ética, como una especie de pantalla capaz de ocultar los problemas políticos.

En una declaración solemne difundida por todos los medios de comunicación el día 15 de junio de 2003, el dirigente del Partido Socialista Obrero Español señor Jesús Caldera, intima a todas las fuerzas sociales, y particularmente al Partido Popular, a que, «en nombre de la Ética», exijan a los dos diputados socialistas de la Comunidad Autónoma de Madrid, señor Eduardo Tamayo y señora María Teresa Sáez, como desertores (otras veces, aunque de modo inadecuado, «tránsfugas») en el momento de la elección de presidente de la Asamblea de Madrid, la devolución de sus actas de diputados. En aquel momento tal devolución hubiera permitido la sustitución automática de los diputados que actuaron por su cuenta, al margen de la disciplina de su partido, por otros dos nombres tomados de la «lista cerrada y bloqueada», lo que hubiera hecho posible, en una nueva votación, que fueran elegidos los señores Francisco Cabaco y Rafael Simancas, como presidentes del Parlamento y del gobierno de la comunidad madrileña, respectivamente (otra cosa es que posteriormente el señor Simancas, por motivos coyunturales, declarase que no aceptaría el voto, no ya de los «traidores», pero ni siquiera el de sus eventuales sustitutos). El señor Caldera, portavoz del Grupo Parlamentario Socialista, dijo más: «El no proceder de este modo [en nombre de la ética] beneficiaría al PP», insinuando, acaso por mecánica aplicación del principio *quid prodest*, que, puesto que este episodio (producido en las filas del PSOE) terminaría beneficiando al PP, éste habría tenido que tener parte en el comportamiento de los desertores. La consecuencia es obviamente inadmisible, y sólo la confusión de ideas, alimentada por los intereses partidistas, puede haber movido la boca del señor Caldera. Que el Partido Popular obtiene un beneficio político del escándalo socialista es evidente, pero su causa propia y directa no es otra sino el mismo descalabro del PSOE, en cuanto partido de la oposición. Que el portavoz de un partido político recurra a la ética para convencer a sus rivales políticos de la conveniencia o necesidad de favorecerle, ¿no tiene mucho de apelación a un «pacto entre caballeros» (como propuso el señor Llamazares, de Izquierda

Unida)? Pero los «pactos entre caballeros» tienen que ver más con la moral que con la ética.

La apelación a la ética tiene aquí todo el aspecto del recurso a una cortina que, con un nombre sublime, lo que busca es ocultar problemas políticos de fondo. Principalmente estos dos:

1º El problema derivado del supuesto de que los diputados de un partido político (elegidos por el pueblo) tienen que acatar por disciplina las consignas de la cúpula del partido. Y como el análisis de este supuesto podría hacer tambalear los fundamentos de nuestra partitocracia (con sus listas cerradas y bloqueadas), lo mejor es evitar este análisis y zanjar la cuestión acusando a los diputados elegidos por el pueblo de gravísima «falta de ética».

2º El problema derivado de la explicación extrapolítica que habría que ofrecer de esta «falta de ética»: que los diputados disidentes sólo pueden haber actuado movidos por un soborno económico (por parte, se dice en este caso, de empresas constructoras). En ningún caso, por la razón política por ellos alegada, a saber, que no estaban dispuestos a aceptar la entrada de Izquierda Unida, en las condiciones pactadas a última hora, en el Parlamento y gobierno de la comunidad de Madrid. Estas razones no son tenidas en cuenta, en absoluto, y lo más grave es que la razón por la cual se desestiman es la petición de principio, por entero gratuita, en la que incurre la «cúpula dirigente» y según la cual «el pueblo» que votó al PSOE y a IU votó «a la izquierda»; por tanto, que la «voluntad popular» votaba «a la izquierda» (y, a pesar de ello, sólo sobrepasó al PP en un escaño: lo que demuestra que «el pueblo» no tenía una opinión común). Pero precisamente es la propia deserción de los diputados electos la que pone este supuesto en duda, puesto que muchos militantes del PSOE (y no sólo los desertores) son los que no querían el pacto con Izquierda Unida, es decir, los que cuestionaban la supuesta unidad de la izquierda, que aquí se hace funcionar como unidad mítica. Queda pendiente, por tanto, la cuestión del supuesto soborno (cuya resolución se desplaza hacia los tribunales de justicia); pero si hubiera habido este soborno, el delito comprometería en todo caso al PSOE, sin perjuicio de que los sobornantes tuvieran algo que ver con el PP. Del modo más cínico imaginable, sin embargo, la estrategia defensiva del Partido Socialista y de Izquierda Unida ha consistido en presentar al Partido Popular, en todo caso, como el incitador y responsable de la crisis institucional. Y, posteriormente, se llegaría a acusar de *perjuros* a los diputados rebeldes, cuando tomaron posesión de sus escaños (el 23 de junio), como si el hecho de haber sido elegidos por «el pueblo» implicase un juramento de fidelidad al partido que los presentó (incluso cuando éste partido introducía novedades sustanciales en su programa de pactos); pero de este modo, al declarar perjuros a los militantes expulsados, los diputados socialistas podían rasgarse las vestiduras en la Cámara saliéndose de ella, y acusando de cómplices con los llamados perjuros, y de indignidad, a quienes se quedaban en ella (los diputados del PP). Una maniobra de enmascaramiento digna de sicofantes atenienses que «no se paran en barras» con tal de disimular sus propias vergüenzas y destruir al adversario a cualquier precio. La importancia de esta crisis, aunque sea «puntual» en la apariencia, puede medirse si tenemos en cuenta que, a través de ella, se tambalea toda la doctrina de la democracia partitocrática y de la representación popular, en virtud de aquel mecanismo que Spencer llamó el «asesinato de la teoría por un hecho».

Muchas situaciones (conductas, actuaciones) calificadas por los políticos como «atentados contra la ética» son, en realidad, como hemos intentado demostrar, atentados a las normas morales o políticas constitutivas de un grupo viviente. En efecto, el comportamiento ético exigido a los militantes de un partido equivale mucho más a lo que otras veces se llamaba *caballerosidad*, o bien *honradez*, *honor* o *lealtad*, que a requerimientos éticos. Porque todas las virtudes citadas son antes virtudes morales, propias del grupo, que virtudes o valores éticos propios de los individuos. La caballerosidad es un comportamiento propio de los caballeros, que han de mantener entre sí relaciones de cortesía (llevadas a veces al extremo del «dispare usted primero», en el duelo o en la batalla), evitando los golpes bajos, requiriendo el cumplimiento de los pactos, etc. Cuando el PSOE requiere al PP «en nombre de la Ética», para que se solidarice con él, incluso para lograr conseguir que los diputados disidentes de sus filas devuelvan sus actas, este requerimiento se hará en nombre de un «pacto entre caballeros». Un pacto que se supondrá implícitamente establecido, al menos, entre los dirigentes de los partidos políticos de la partitocracia, que habrían de mantener entre sí la cortesía parla-

mentaria y unos mínimos servicios mutuos (por ejemplo, en cuanto a sueldos, dietas y privilegios, necesariamente homologables al margen de los enfrentamientos políticos; también en cuanto a cortesías y favores personales: «Hoy por ti y mañana por mí»; lo que groseramente es percibido por la plebe frumentaria en la sentencia: «Los lobos de la misma manada no se muerden entre sí»).

Pero la cortesía parlamentaria es la virtud moral o política más degradada en el hemiciclo de las Cortes de la democracia española de 1978; la regla en ese hemiciclo son las acusaciones, exigencias, insultos, celadas, trampas, juicios temerarios sobre chapapotes o guerras, tendidos por los caballeros del PSOE o de IU a los caballeros del PP en el gobierno. Consideraciones análogas habría que hacer en torno al honor, a la lealtad, a la honradez o a la fidelidad o disciplina de partido.

Pero ni la caballerosidad, ni el honor, ni siquiera la lealtad o la honradez son por sí mismas virtudes éticas, sino virtudes morales, deontológicas, ciudadanas o políticas, incluso virtudes propias de una banda de cuarenta ladrones. En ocasiones, estas virtudes se enfrentan incluso con la propia ética: el duelo a pistola entre caballeros contiene la posibilidad de la muerte del otro, o de la muerte propia. *El médico de su honra* se ve llevado incluso a inducir un asesinato, en nombre de su honor. La traición o la deslealtad no son formalmente un crimen ético, sino moral o político. Por ello, suele ser implícitamente admitido, que el traidor o el espía pueda estar movido precisamente por requerimientos éticos, tales como la salvación de su vida o de su hacienda, o el cumplimiento de objetivos humanísticos o religiosos, que se dibujan más allá de los límites de un grupo, de una nación o de una confesión religiosa. Ni el desertor del campo de batalla (ni siquiera el tránsfuga al ejército enemigo), el traidor, atenta directamente contra la ética (aunque pueda hacerlo indirectamente, como «daño colateral», si su deserción contribuye a desmoronar la firmeza del camarada de trinchera).

Que un «Comité de Ética» haya heredado de hecho muchas de las funciones de los antiguos tribunales de honor no es razón suficiente para que la ética se confunda con la deontología, o con la caballerosidad. Es cierto que la mayor parte de los códigos morales se mantienen a un nivel tal en el que no aparecen conflictos con las normas

éticas. Pero no por ello hay que concluir que todo código moral presupone formalmente el respeto a las normas éticas: basta recordar la institución de la *vendetta*. Y, sobre todo, basta recordar las bandas mafiosas de nuestros días que, para subsistir como tales, necesitan mantener con rigor sus propias normas morales, las estrictas normas que regulan la lealtad de los bandoleros a la banda, y castigan con la muerte fulminante (y no sólo con la expulsión del grupo) la traición de los militantes (como ocurre con ETA o con las bandas de narcotraficantes). Las normas morales de las bandas mafiosas no son normas éticas, sino normas orientadas a asegurar la eficacia (a «levantar la moral» de los individuos que constituyen el grupo) de las actividades más horrendas, como son el asesinato por la espalda o las masacres con coches bomba. Lo que no quiere decir que la condenación de los responsables de estos asesinatos o masacres sólo pueda fundarse formalmente en motivos éticos (en la «violación de los derechos humanos»). Porque la condenación ha de fundarse en motivos políticos. Así, en el caso de España, hay que tener presente que ETA no sólo asesina a «seres humanos», sino que, selectivamente, lo que asesina son «seres humanos españoles», por lo que ETA no es tanto *enemiga de la humanidad*, cuanto *enemiga de España.*

La democracia procedimental no es una democracia política

Cuando nos disponemos a hablar de las democracias realmente existentes, nos referimos, por tanto, a las democracias avanzadas empíricas, que en el presente aparecen en un contexto de homologaciones mutuas, que se establecen en función de esa Idea pura de Democracia. Una idea que actúa como guía para perfeccionar esas democracias realmente existentes. Por «democracia realmente existente» entenderemos, por tanto, en el contexto de las democracias empíricas homologadas, algo análogo a lo que, en otro contexto muy distinto, el de los países comunistas homologados de hace quince o veinte años, se entendía como «comunismo realmente existente». De hecho, la expresión «democracia realmente existente» la hemos acuñado a la vista de la expresión «comunismo (o socialismo) realmente existente»; una expresión atribuida a Mijaíl Suslov, el gran ideó-

logo de la Unión Soviética durante la época final de Stalin o la de Jruschov.

Al hablar de «democracias realmente existentes» estamos diciendo también que no entenderemos, como referencias propias suyas, a cualquiera de los grupos sociales en cuyo comportamiento puedan constatarse (en el momento de nombrar representantes, seleccionar proyectos o incluso establecer reglamentos) procedimientos decisorios por consenso (mayoritario), si es que estos representantes, proyectos o reglamentos no tienen una materia dada a escala política. Una comunidad de vecinos, cuando nombra a su presidente, o decide arreglar la escalera de la casa, procede ordinariamente por consenso mayoritario; y se dice, es cierto, que ha procedido «democráticamente». Pero se dice con abuso del término «democrático», en cuanto término del lenguaje político, sencillamente porque una comunidad de vecinos no es un *demos* de naturaleza política. Pretenderán otros, sin embargo, defender el carácter propio y no «abusivo», metonímico, del adjetivo «democrático» aplicado a la comunidad de vecinos acogiéndose a un concepto de «democracia procedimental», que tendría un carácter unívoco, aun cuando las materias a las que se aplicase fuesen muy diversas de las comunidades de vecinos (entre ellas las sociedades políticas).

Cuando rechazamos con Aristóteles la acepción *unívoca* de las democracias políticas derivada de su interpretación como democracias procedimentales (*Política,* 1289a: «Hay quienes piensan que existe una única democracia y una única oligarquía, pero esto no es verdad»), lo hacemos sin perjuicio de reconocer la posibilidad de considerar a la «democracia procedimental» como referencia «tecnológica» que (junto con la «ciencia política») resulta ser indispensable para la confrontación de las *ideologías* y de las *filosofías* de la democracia (de la misma manera que la tecnología y la ciencia geométrica son referencias imprescindibles en el momento de la confrontación de las ideologías y de las filosofías del espacio-tiempo). Y esto, tanto si las ideologías (o las filosofías) son democráticas, como si son antidemocráticas; y no sólo si tienen un signo *derechista* (en la línea de la *Falsa filosofía* de Fernando Zevallos, de Pío IX o de Donoso Cortés... por no citar a ideólogos reaccionarios más recientes) como si tienen un signo *izquierdista* (el del asambleísmo libertario o el de la leninista dictadura del proletariado).

Pero la expresión «democracia procedimental», como designación de un concepto unívoco (el concepto operatorio de «decisión por consenso mayoritario»), sigue siendo un abuso del lenguaje, que sólo podría justificarse en el supuesto de que las democracias políticas fuesen interpretadas precisamente como un caso particular de sociedades que se acogen en sus decisiones a las «reglas de juego» del consenso mayoritario. (La concepción de la democracia que ofreció Karl Popper se reduce, en realidad, al concepto de «democracia procedimental», a la que dota de propiedades «falsacionistas».)

Pero quien no comparte, como es mi caso, la «teoría procedimental» de la democracia política, apreciará un abuso del lenguaje en quienes llaman, por metonimia, «democrático» al procedimiento de consenso mayoritario de nuestra sociedad de vecinos. Habría que llamar también democrático al procedimiento de un grupo de excursionistas que, tras deliberaciones prolijas, decide por consenso —y no por imposición del más fuerte, o del guía de la excursión— tomar la dirección este en lugar de tomar la dirección oeste, o incluso establece unas reglas de juego convencionales relativas al reparto de víveres o al orden rotatorio en la fila. Y de aquí resultaría la metonimia de vuelta, en virtud de la cual hablaríamos de la «democracia política» refiriéndonos al conjunto de las «reglas de juego» que se da a sí misma una sociedad política en lo que tiene de analogía con un «grupo de excursionistas». Ortega llegó a inventar la «teoría del origen deportivo del Estado»; aunque también es verdad que Ortega en su artículo de 1917, «Democracia morbosa», y en otras obras posteriores, sobre todo en *La rebelión de las masas*, llamó la atención sobre los excesos de la democracia, derivados de extender la regla de la mayoría a las más diversas categorías de la vida humana —religiosa, científica, militar, estética...—, excesos que transformarían la democracia en una «hiperdemocracia».

Presupondremos, en definitiva, que una democracia procedimental que no verse sobre materia política (sobre la organización de un *demos,* de un «pueblo») no es sencillamente democracia, y que en lugar de hablar de procedimientos democráticos convendría hablar de procedimientos de consenso, o de «consenso procedimental», puesto que la clave de la democracia política no está, como mantendremos en este libro, en los procedimientos de consenso mayoritario (de con-

senso procedimental), sino en la materia a la cual se aplican estos procedimientos y, sobre todo, en las razones por las que esta materia no recibe ya desde fuera, como si fuesen convencionales «reglas de juego», los procedimientos de consenso sino que los requiere desde dentro, en virtud de su estructura interna.

Si estos procedimientos democráticos aun aplicados a materia política (por ejemplo, a la elección de representantes parlamentarios) fuesen impuestos desde fuera (por ejemplo, desde la metrópoli a las colonias), a una sociedad política determinada, cuya estructura material no estuviese preparada, el resultado no podría considerarse como democracia política, ni siquiera como «democracia formal» (concepto ambiguo en tanto que implica que puede existir una forma actuando sin materia); estaríamos simplemente ante una pseudodemocracia, ante una pseudomórfosis, del mismo modo a como diríamos, ante una pella de sal común que haya sido tallada según la forma de un cubo, que se trata de una «cristalización formal», de una pseudomórfosis, o de un pseudocristal (por relación a la cristalización hexagonal interna propia de las moléculas de cloro y sodio en disolución conveniente). Ni siquiera lo que los cristalógrafos denominan «polimorfismo cristalográfico» tiene por qué ser interpretado como un fenómeno que pudiera ser derivado antes de la forma que de la materia. La razón por la cual el CO_3Ca se presenta unas veces cristalizado en el sistema hexagonal (como mineral calcita) y otras veces cristalizado en el sistema rómbico (como mineral aragonito) no está en la diferenciación formal geométrica de esos poliedros, sino en las condiciones físicas de presión, temperatura, estructura atómica (y no sólo molecular), no aleatorias, que el mismo carbonato cálcico tiene en cada caso.

Del mismo modo, cuando hablamos de «comunismo político realmente existente» nos referimos a las sociedades políticas que se organizan, o dicen organizarse, según el «modelo socialista (comunista)», por ejemplo, la Unión Soviética. También cabría hablar de un «comunismo procedimental» referido al grupo de excursionistas de nuestro anterior ejemplo, cuando compartían sus víveres o «ponían en común» sus equipos; o cuando nos referimos al «comunismo frailuno» de una *comunidad* de cartujos, o al «comunismo familiar» circunscrito a la comunidad de bienes domésticos.

Pero estas formas de comunismo procedimental poco tienen que ver con el comunismo en su estricto sentido político: se mantienen en categorías antropológicas diferentes. Por de pronto, los comunismos procedimentales en la familia, en el campamento deportivo, en el club, pueden acontecer en el ámbito de una sociedad política capitalista de tipo aristocrático o jerárquico. Inversamente, en una sociedad política comunista las realizaciones de comunismo procedimental en el ámbito de ciertas comunidades circunscritas (en el ámbito de la sociedad política) pueden ser consideradas como incompatibles, por su «fraccionalismo», con los postulados del colectivismo. La dialéctica entre *sovjoses* y *koljoses*, durante los años treinta en la URSS, tiene que ver con esto. Lo primero que se reconocerá, por tanto, como necesario para hablar de una sociedad política comunista es que se tome como referencia una sociedad política, y que el comunismo procedimental se nos manifieste afectando a esa sociedad política en su estructura global, y aun derivando internamente de la composición de las partes de esa estructura.

Otro tanto ocurrirá con la «democracia realmente existente». Lo primero que necesitamos es la referencia de los procedimientos democráticos a una sociedad política. Y esto dicho sin olvidar que también en el ámbito de una sociedad política no democrática, sino, por ejemplo, jerarquizada de acuerdo con el orden feudal del Antiguo Régimen, o incluso según el orden esclavista (como es el caso de la llamada «democracia de Pericles») podamos constatar círculos sociales ajustados a procedimientos de consenso procedimental, que con frecuencia serán interpretados como expresiones (iniciales o vestigiales) parciales del «espíritu democrático». Tal ocurría, dentro del orden feudal, en los concejos abiertos (llamados «democráticos») de aldeas o villas; o, sencillamente, en las juntas de jefes de un ejército jerarquizado, convocados para decidir, por consenso, los términos de alguna alternativa o disyuntiva práctica.

Pero también es preciso constatar que en el seno de las sociedades que suelen ser reconocidas como democracias realmente existentes actúan, y no como meras reliquias o intrusiones anómalas, sino como constitutivas de su estructura, organizaciones jerárquicas incompatibles con cualquier tipo de «democracia procedimental», como es el caso de la organización de un ejército, de una Iglesia o de

una empresa industrial o mercantil. Algunos teóricos llegan incluso a afirmar que estas estructuras jerárquicas detentan una parte importante de la *autoridad* que comparten con la autoridad del Estado; lo que equivale a decir que en la armadura de una democracia realmente existente habrá que reconocer la efectividad de estructuras jerárquicas incompatibles con cualquier tipo de democracia procedimental. Susanne Strange se ha distinguido en este género de denuncias: «[...] ninguna de las autoridades no estatales que han visto aumentado su poder es gobernada democráticamente. Las empresas —los nuevos actores de la diplomacia económica transnacional— son jerarquías no democráticas. La responsabilidad múltiple de sus presidentes ante accionistas, bancos, empleados, proveedores y distribuidores, por no mencionar a los aliados estratégicos, significa que al igual que los príncipes del Renacimiento pueden dividir y dominar» (*La retirada del Estado,* Icaria, Barcelona, 1996). Es cierto que Strange confunde aquí la democracia política y la procedimental, pero también es cierto que no cabe trazar una línea divisoria muy nítida entre estas democracias en las sociedades democráticas realmente existentes.

Concluimos: el consenso procedimental tan sólo alcanzará significado político cuando se aplique a materia política, es decir, a una sociedad política. Y la cuestión estriba en determinar el momento en el que un círculo social comienza a ser considerado formalmente como materia política. Por nuestra parte no nos parece que sea posible ofrecer criterios unívocos, rígidos y permanentes, sino funcionales y cambiantes, dependientes de la posición que cada círculo social mantenga con la que tomaremos como primer analogado de la materia política, a saber, el Estado. De este modo, muchos círculos sociales que en un momento dado, y aun regulándose por alguna forma de consenso procedimental, no poseen el significado de una materia política, pueden llegar a adquirir este significado en otro momento del desarrollo o evolución de la sociedad política. Por ello consideramos gratuito interpretar «de entrada» esos círculos o grupos regulados por consenso procedimental como insertos en la corriente de un supuesto «proceso populista (democrático) ascendente» que habría de estar confluyendo continuamente, y casi siempre de modo turbulento, con una «corriente descendente» (jerárquica) de ordenación y go-

bierno. Es el caso de los «concejos abiertos» aldeanos, de los tribunales de aguas o pastos, en los que se regulan los aprovechamientos o cuidados de los bienes comunales, las sextaferias, etc. Estas democracias procedimentales, en materia de cooperación aldeana, no constituyen ningún germen de «populismo democrático ascendente», puesto que sus procedimientos pueden encontrarse plenamente ajustados a la estructura jerárquica descendente más rigurosa del poder político militar (que reclama, de vez en cuando, caballos, realiza levas, demanda tributos especiales, etc.); un poder jerárquico que muchas veces verá con satisfacción que esa «autorregulación democrática aldeana» le descarga de enojosas responsabilidades ante asuntos de menor cuantía. *De minimis non curat praetor.* Walter Ullmann se aproxima, casi hasta identificarse con él, a este esquema dualista en su importante obra *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (1961), en la que intentó mostrar de qué manera muchas de las raíces del populismo (democrático) moderno habría que situarlas ya en la época feudal. Sin duda, el esquema dualista («las concepciones ascendentes y descendentes del gobierno») de Ullmann, cuyo carácter abstracto reconoce, tiene una gran utilidad para clasificar los materiales históricos, pero tiene también el peligro de ser interpretado a la luz de una filosofía política de carácter dualista que suponga dada desde el principio, gratuitamente por no decir metafísicamente, la confluencia de una corriente jerárquica descendente con otra corriente populista ascendente, convirtiendo este enfrentamiento dualista en argumento de la historia.

Por nuestra parte supondremos que la sociedad política (el Estado), cualquiera que sean sus formas prístinas, comienza ajustándose a una estructura jerárquica; los eventuales equilibrios alcanzados por consenso por las sociedades preestatales confluyentes (en el terreno militar o en el del mercado) no pueden ser considerados como populistas, ni como democráticos, puesto que los consensos no se establecen entre individuos sino entre grupos o jefaturas. Y las corrientes o concepciones (ejercitadas, y sólo después representadas o teorizadas) que Ullmann llama populistas sólo pueden comenzar durante el proceso de desarrollo de las sociedades políticas ya constituidas, y sólo en un momento dado pueden comenzar a cobrar un sentido desbordante de su círculo, un sentido ascendente. En efecto,

a medida que las sociedades políticas constituidas vayan ampliándose y haciéndose más complejas (ya sea por incorporación de otros pueblos, a veces convertidos en esclavos; por fundación de nuevas aldeas o ciudades; o por el desarrollo en las ciudades de gremios, guildas, fraternidades o comunidades) podrán comenzar a originarse, a veces como refluencias de procesos sociales prepolíticos, mecanismos de consenso procedimental, en determinadas áreas o círculos, más o menos alejados de los vértices de la jerarquía política real, feudal o papal. Consensos procedimentales que llenarán los vacíos (en cierto modo, los vacíos que esos mismos círculos han creado en el ámbito de la sociedad política: ordenación de pastos para el ganado, sextaferias, escotes para fiestas...) a los que no alcanza el poder jerárquico, político o eclesiástico.

Según el alcance que la *materia* regulada por estos consensos logre tener respecto a los intereses del poder político (por ejemplo, la regulación de pastos fronterizos de las tierras comunales, de las compensaciones por daños causados a las cosechas por el ganado errante, del mercado de caballos que puedan ser útiles para la guerra...), esa materia comenzará a cobrar un significado político precisamente por su relación con el poder jerárquico que intenta controlarla. Lo que era materia económica o social del consenso procedimental se transformará en materia política o potencialmente política. Y es ahora cuando los consensos procedimentales, al confrontarse con el ordenamiento jerárquico, podrán adquirir un significado populista, precedente de los consensos democráticos. El mismo Ullmann reconoce que, «sin embargo, a pesar de todo, debemos prestar atención al hecho bastante interesante y paradójico [paradójico desde los supuestos dualistas] de que las manifestaciones populistas en las ciudades convivían estrecha y quizá bastante incómodamente con sus contrarias». El poder que ostentaba una comunidad aldeana sobre los guardas y oficiales encargados de la custodia y mantenimiento de setos, puertos, etc., se originaba «desde abajo» y ellos eran responsables ante aquellos que los habían elegido. Para llevar a cabo sus negociaciones toda la comunidad se reunía en asamblea, «ya que antes del siglo XIII estas comunidades no estaban aún familiarizadas con la idea de representación». De ahí que esas asambleas no fueran «representativas» del todo, sino

que eran *el todo*. Pero incluso cuando el «poder ascendente» alcanza un significado claramente político (como en los episodios populistas de la Roma de Arnaldo de Brescia) «los romanos dirigieron su carta al emperador —Senatus populusque romanus— tan sólo para poner a la ciudad de Roma a sus pies».

Dos perspectivas para hablar de la democracia: fundamentalismo y funcionalismo

Tomamos como *referencias* de las democracias realmente existentes sociedades «empíricamente dadas» en nuestro siglo, con el que se inicia el tercer milenio, como España, Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, México y las repúblicas hispanoamericanas... Estas sociedades se consideran democráticas ante todo porque se diferencian y aun se oponen, en cuanto sociedades políticas, a otras sociedades consideradas como dictaduras (tiranías) o como oligarquías. La dificultad aparece en el momento en el que la denominación externa (*etic*) de estas sociedades como democráticas no coincide con la denominación interna (*emic*) que asumen. [*Emic/etic* es una distinción que acuñó K. L. Pike. Ejemplo: desde la perspectiva *emic* (interna) de Cristóbal Colón, de los Reyes Católicos o de quienes apoyaron la empresa de la «navegación hacia el Poniente», puede decirse que Colón no descubrió América —Colón creyó haber llegado a Cipango o a Cathay— y que la empresa no se organizó para descubrirla. Pero desde la perspectiva *etic* (externa), que es la nuestra, la de nuestra geografía, habrá que decir que Colón descubrió América.]

La sociedad política cubana, presidida por Fidel Castro, se considera, desde dentro, como una auténtica democracia; desde fuera, desde Estados Unidos, se considera como una república soviética residual, o simplemente como una tiranía demagógica. Recíprocamente, las democracias capitalistas serán consideradas, desde una perspectiva comunista, como democracias procedimentales, formales, que ocultan una estructura real oligárquica.

En cualquier caso, cuando adoptamos una perspectiva filosófica, las sociedades empíricas «homologadas» como democráticas que-

dan sometidas a esta disyuntiva entre cuyos términos será preciso elegir (no cabe adoptar una posición neutral): o fundamentalismo o funcionalismo.

I. Hablaremos de *fundamentalismo* cuando esas sociedades políticas sean consideradas como democracias en tanto se nos ofrecen como realizaciones, más o menos plenas, de una idea pura de sociedad democrática que se supone dada dentro del sistema taxonómico estricto de referencia.

El «sistema de referencia» es, por lo demás, alguna versión del sistema ternario tradicional utilizado por los políticos de la antigüedad clásica y expuesto por Platón y, sobre todo, por Aristóteles, que agregó a los tres tipos primarios de sociedades políticas (Monarquía, Aristocracia y República [que también llama Democracia]) los tres tipos de sociedades de-generadas o desviadas (Tiranía, Oligarquía y Demagogia [llamada en algún lugar Democracia]). La taxonomía de Aristóteles utiliza, nos parece, el mismo criterio lógico que inspiró su teoría de las proposiciones cuantificadas, según la cual el predicado universal o bien se aplica a un solo sujeto, o bien a algunos, o bien a todos: el predicado «mandar» (o gobernar, o detentar la soberanía) o bien lo posee uno (Monarquía), o algunos (Oligarquía) o todos (República o Democracia). El criterio de la lógica proposicional comprende la doctrina de los silogismos, expresada en los *Primeros analíticos*, que contiene el principio del *dictum de omni*, como más tarde se denominará: «Lo que se dice del todo se dice de cada una de las partes» (partes que hay que suponer distributivas, partes de un todo distributivo: precisión de la mayor importancia, al confrontarse con la materia política, en la que las totalidades suelen ser atributivas tanto o más que distributivas). Y, por supuesto, el criterio lógico proposicional deberá experimentar una importante modulación para el caso de la predicación universal, porque en una sociedad política el «todos» (*holoi*) no puede tener el sentido aritmético riguroso (el del total, *pan*), sino el de los «muchos» (*oi polloi*), la mayoría. De este modo, los *muchos*, la mayoría, se opone a los *algunos*, aunque desde una perspectiva estrictamente lógico proposicional, *algunos* y *muchos* (la mayoría) se confunden hoy en el cuantificador existencial. Sin embargo, y éste es el punto central, los *muchos* de Aristóteles estarán representando o supliendo al *todo*, a «todo el pueblo», al *demos;* y esto debido a que el todo (*holon*) es algo más que la suma total (*pan*) de las partes: «El todo es anterior a las partes», dice Aristóteles.

Podríamos concluir que la idea pura de democracia que Aristóteles está ofreciéndonos en su taxonomía de las sociedades políticas es precisamente la idea de una *oloarquía,* y que desde esta idea está interpretando la realidad empírica en la que no son todos, sino muchos o la mayoría, quienes gobiernan. ¿Y cuántos son *muchos,* en cuanto susceptibles de ser diferenciados de los *algunos,* sobre todo en las situaciones de las mayorías relativas, es decir, de las «muchas minorías mayoritarias»?

Concluimos: la idea de *oloarquía* (la soberanía, poder o gobierno de la sociedad política por «todo el pueblo que la constituye», o, como se dirá siglos después, por la «voluntad general») es el contenido (ideológico) fundamental («fundamentalista») de esa Idea pura de democracia desde la que se interpretan las sociedades empíricas.

La Idea fundamentalista de democracia interpretará, en general, la distancia entre la Idea política pura y la realidad política empírica concebida desde ella (como democracia realmente existente) como un *déficit* que habrá que cargar en la cuenta de la realidad empírica. Por ejemplo, una constitución democrática empírica que mantenga la institución de la monarquía hereditaria (como la mantiene, en su Título II —*De la Corona*—, la Constitución española de 1978) podría considerarse como una democracia con «déficit democrático». Y esto por cuanto se exime a un ciudadano, al rey, de responsabilidad (artículo 56.3: «La persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad [...]»), y porque ningún ciudadano que no sea de la familia Borbón podrá ser elegido rey (lo que está en contradicción con el principio democrático de la igualdad de oportunidades y de la no discriminación: «Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social» —artículo 14—, al establecerse también que «la Corona de España es hereditaria en los sucesores de S. M. Don Juan Carlos I de Borbón, legítimo heredero de la dinastía histórica [...]» —artículo 57.1—). Otra cosa es que el grado de este «déficit democrático» sea valorado como grave, menos grave o leve; es decir, que

las contradicciones entre los artículos de la Constitución española de 1978 sean consideradas como graves, menos graves o como puramente gramaticales (o «semánticas»).

II. Hablaremos de *funcionalismo* cuando las sociedades políticas consideradas como democracias sean sociedades políticas empíricas que, por de pronto, no estén clasificadas como monarquías (en el sentido aristotélico, por ejemplo, como monarquías absolutas no constitucionales) ni como oligarquías (por ejemplo, las sociedades feudales) sino como democracias que se acogen en sus decisiones políticas a las normas de las mayorías, y al equilibrio electoral de las mayorías minoritarias, cuya regla de oro es el respeto a las minorías y el reconocimiento de la posibilidad de que esas minorías puedan llegar a ser mayorías.

Si mantenemos el nombre de *fundamentalistas* para las concepciones de las democracias empíricas como realizaciones deficitarias de la Idea pura de la *oloarquía,* podríamos, en efecto, llamar *funcionalistas* a las concepciones de las democracias empíricas como realizaciones alternativas o posibles de la Idea pura de la *poliarquía* («gobierno de los muchos»), que habría que oponer a las *pauriarquías* (de *pauros*, en pequeño número). También las democracias empíricas, en tanto realizaciones de la Idea de la poliarquía, habrían de considerarse como democracias realmente existentes; sólo que las diferencias entre estas realizaciones empíricas ya no se considerarán como déficits respecto a una idea pura, sino como realizaciones determinadas por los hechos, por su «encadenamiento sintagmático», por la *Realpolitik.* Por ejemplo, si la Constitución española de 1978 es monárquica, no lo sería a título de déficit democrático sino como condición efectiva para que esa Constitución democrática hubiera podido ser aprobada.

En cualquier caso, la idea de la poliarquía, es decir, del equilibrio dinámico entre minorías confluyentes (lo que aproxima las poliarquías a las pauriarquías) podría considerarse tanto mejor que a la luz de la oloarquía, a la luz de la pauriarquía. Según esto, una sociedad democrática, antes que como una realización deficitaria de la oloarquía, habría que verla como un desarrollo evolutivo de las pauriarquías, de las aristocracias (por ejemplo, en la forma de partitocracias) o de las oligarquías (por ejemplo, en la forma de los grupos econó-

micos que controlan gran parte de las decisiones políticas) que se contrapesan y se mantienen en equilibrio dinámico. Una democracia es, según esto, la confluencia de diversas pauriarquías que se contrapesan.

Por ello, también desde la interpretación poliárquica, cabría hablar de democracias realmente existentes, si bien no en el sentido de lo que la realidad permite en la *aproximación* a la Idea pura, sino en el sentido de lo que la realidad posibilita en el proceso de *alejamiento* del despotismo o de la tiranía.

Ideología y política real

Las diferencias en la interpretación de las sociedades políticas empíricas, ya sea desde la perspectiva fundamentalista de la oloarquía, ya desde la perspectiva funcionalista de la poliarquía, no derivan de operaciones meramente especulativas o metapolíticas de las que pudieran inhibirse los políticos prácticos («lo importante es, por ejemplo, conseguir el *equilibrio de género* en las magistraturas y no discutir si este objetivo democrático es fundamentalista o funcionalista»). En efecto, y partiendo de la efectividad de las tareas positivas de los políticos prácticos (conseguir llevar adelante una ley orgánica, tratar de desalojar del ejecutivo al partido que detenta el poder, etc.) hay que añadir que estas tareas positivas están siempre envueltas, y en diversos grados de transparencia, por alguna de las dos ideologías disyuntivas que estamos intentando delimitar: la ideología fundamentalista y la ideología funcionalista. Es cierto que estas ideologías, tal como las hemos dibujado, se mantienen en los extremos de una gama de ideologías intermedias cuya gradación es casi indefinida; sólo que esta muchedumbre de ideologías (o de conceptuaciones ideológicas de la realidad política «en marcha») puede considerarse polarizada por las ideologías extremas, fundamentalismo y funcionalismo, que intentamos establecer.

Así pues, aunque las tareas políticas empíricas gozan de un ancho margen de desarrollo en el terreno práctico inmediato, de suerte que pueden llevar adelante sus tareas tanto bajo el signo del fundamentalismo como del funcionalismo, su adscripción a una u otra inter-

pretación, sin embargo, no es enteramente indiferente al modo y a la metodología del desarrollo de las tareas, a su concatenación con otras, y al alcance de sus estilos. O, inversamente, el modo de desarrollo, concatenación, alcance o estilo de la política cotidiana pueden ser indicadores de la adscripción a una política determinada.

Un fundamentalista en una democracia coronada tenderá siempre a ver la monarquía como un arcaísmo incoherente con el que será preciso transigir por razones prácticas, pero en el supuesto de pensar siempre en su eliminación «por principio», ya que las disfunciones de la democracia sólo se arreglan, dirá el fundamentalista, «con más democracia»; un funcionalista, en cambio, podrá interpretar la institución monárquica, incluso sin perjuicio de su incoherencia, no tanto como un fracaso, o como una concesión a los «poderes fácticos» (como se decía en los tiempos de la transición), sino como un éxito y como un logro obtenido en circunstancias determinadas; un logro que no habría por qué tender a eliminar por principio, sino cuando las fuerzas en concurrencia lo reclamen (está por demostrar que la monarquía constitucional sea una disfunción en el sistema democrático). Un fundamentalista juzgará incoherentes e intolerables las acciones de las centrales sindicales al convocar una huelga general como protesta por una ley promovida por el partido del Gobierno en ejercicio, y aprobada por el Parlamento: el fundamentalista afirmará que las centrales sindicales deberán esperar a que el «pueblo» se manifieste en las urnas, en las próximas elecciones, en lugar de manifestarse en la calle. Un funcionalista no verá incoherencia en estas acciones sindicales de protesta si no ponen en peligro el equilibrio político del Estado (no ya del Gobierno en ejercicio), puesto que lo que en ellas advierte será la multiplicidad de corrientes sociales contrapuestas que confluyen en cada momento en el curso real de la sociedad política.

Capítulo I

El fundamentalismo democrático. Fundamentalismo e integrismo

Sobre el fundamentalismo en general

La Idea pura de democracia en relación con la que hemos definido el fundamentalismo democrático contiene, suponemos, implícita la tesis de que la Idea de democracia es el fundamento de toda sociedad política: la democracia fundamental sería, según esto, la concepción de la democracia como fundamento de cualquier sociedad política. Y es acaso esta tesis la que lleva al fundamentalismo democrático a una suerte de dogmatismo, definible por su intolerancia ante cualquier forma de sociedad política que no se ajuste a su arquetipo; aunque esta sociedad política se llame a sí misma democrática, como ocurre con la democracia popular de Cuba o con la democracia populista de Venezuela.

Fundamentalismo, como es sabido, es el término que acuñaron en Estados Unidos los hermanos Milton y Lyman Stewart (dos abogados californianos enriquecidos con los negocios petrolíferos), que en los años 1910-1920 financiaron los dos volúmenes de una obra titulada *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, en la que colaboraron casi cien autores (obispos episcopalianos, presbiterianos, metodistas, evangelistas...), y que influyeron directamente en los fundadores de dos organizaciones de traductores de la Biblia a más de mil cien idiomas: los Traductores Wycliffe (Instituto Lingüístico de Verano) y la Misión Nuevas Tribus. Se trataba de una reacción contra la teología liberal protestante (que culminaría en la Alemania de los años cuarenta con el movimiento «desmitificación de la Biblia», centrado en torno a Bultmann) paralela a la reacción católica neoesco-

lástica (la *Pascendi* de Pío X contra el modernismo). El adjetivo «fundamental» había sido ya utilizado por los teólogos católicos de principios del siglo XX, como por ejemplo Tanquerey, *Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis.* El fundamentalismo de los Stewart es la culminación de la llamada «teología de Princeton» (Nueva Jersey) encabezada por Samuel Wakefield (1799-1895) y Charles Hodge (1823-1886).

Posteriormente el término fundamentalismo se extendió al islam, no sin protesta de algunos (como Bernard Lewis, en su libro *Sobre el lenguaje político del Islam,* 1990), porque el respeto a la literalidad del texto sagrado (que proclaman los fundamentalistas protestantes, frente a la teología liberal) no tendría paralelo en el islam, donde semejante respeto se da siempre por supuesto (lo que exigiría el llamar fundamentalistas a todos los musulmanes). Los llamados «fundamentalistas musulmanes» se diferenciarían de los otros no tanto por la defensa del Corán, sino por la defensa de la *sariya* (ley sagrada), su legislación, derecho, etc. A veces esta distinción se expresa mediante la oposición entre islamistas (ley sagrada) y musulmanes. En el catolicismo se habla de integrismo más que de fundamentalismo: que busca mantener intacto el depósito de la fe, y no sólo sus fundamentos. Pero el fundamentalismo no implica por sí mismo el dogmatismo o la intolerancia; el dogmatismo puede ser tolerante.

El concepto de fundamentalismo puede extenderse sin violencia a otros muchos campos. José Manuel Otero Novas ha escrito un libro en el que se ejercita sabiamente la extensión del concepto fundamentalismo a muy diversos terrenos de la vida política o cultural (*Fundamentalismos enmascarados. Los extremismos de hoy*, Ariel, Barcelona, 2001). Cuando hablamos de fundamentalismo (político o científico...) nos referimos principalmente no tanto al integrismo, o a un fanatismo intolerante, ni siquiera a un principialismo en su sentido lógico (la necesidad de unos principios, aun reconociendo la posibilidad de cambiarlos, según las consecuencias), sino a la convicción de que los propios principios (sobre la democracia, sobre la ciencia...) son la fuente de todos los demás valores de la constelación afectada por ellos.

En el terreno teórico un fundamentalista democrático, o un demócrata fundamentalista, es, por ejemplo, el que defiende lo que él

denominará «teoría democrática de la democracia», como hace Domenico Musti, en su libro *Demokratia,* 1995. Como una teoría no puede ser llamada democrática formalmente sino, a lo sumo, por su materia —en cuyo caso también cabrá llamar teoría democrática a una teoría que trata de la democracia aunque sea desde una perspectiva no democrática—, hay que entender que lo que Musti quiere decir es que lo que se propone desarrollar es una teoría fundamentalista de la democracia.

Acaso lo que ha ocurrido es que la oposición, durante la guerra fría, entre los «países libres» y los «países comunistas» se habrá ido sustituyendo, tras la caída de la Unión Soviética, por la oposición entre los «países democráticos» y los «países no democráticos». La misma oposición entre las izquierdas y las derechas políticas experimentará una profunda conmoción cuando resulte quedar subordinada a la oposición entre las democracias y las no democracias, es decir, cuando no sólo las «izquierdas» (o algunas izquierdas), sino también la derecha se encuentren reconocidas en el seno de la «democracia constitucional avanzada». Es entonces cuando la «derecha democrática» preferirá presentarse como «centro derecha», precisamente para diferenciarse de la «derecha no democrática» que era la «derecha tradicional» (la llamada «derechona»); y este proceso se generó sobre todo a raíz del derrumbamiento de la Unión Soviética. Cuando los partidos políticos considerados de derecha por la izquierda no aceptan la denominación, no es tanto porque pretendan «enmascarar» un derechismo antidemocrático, que goza de escasa popularidad, sino porque efectivamente la derecha antidemocrática ha desaparecido con el desarrollo del «Estado democrático de bienestar»; por ello prefiere la denominación de «centro», de la misma manera que tampoco las izquierdas, en una «democracia avanzada» que pretende haber dejado de lado la «metodología de la violencia», aceptará la denominación de izquierda radical o revolucionaria. Un fundamentalista democrático se reconocerá ante todo porque él tiene la convicción de que la democracia parlamentaria es la forma más perfecta a la que ha podido llegar la sociedad política, considerando que las sociedades no democráticas son sociedades atrasadas, arcaicas y en vías de extinción; en rigor no serían verdaderas sociedades políticas. El fundamentalista democrático considerará el título de de-

mócrata como la expresión de orgullo y pureza política más elevado; decir «soy demócrata» significa para él casi como para el creyente afirmar en voz alta «soy cristiano» o «soy musulmán». Siendo *demócrata*, lo demás se dará por añadidura, y lo que no se dé, por desvío o error, será en todo caso disculpable. La condición de demócrata parece asegurar al que hace profesión de ella la garantía de persona en principio irreprochable en la vida pública, en todos los problemas políticos o morales de que se trate. Importa reconstruir las líneas maestras de pensamiento de los demócratas fundamentalistas, aunque sea la de aquellos que «hablan en prosa sin saberlo».

La definición del fundamentalismo supone alguna clasificación de las sociedades políticas

Insistiremos en que el fundamentalismo democrático sólo puede definirse *etic,* no ya en función de una Idea absoluta de democracia sino en función de una previa clasificación que reconozca la diversidad empírica o fenoménica, más o menos oscura, de las ideas políticas, es decir, de una doctrina taxonómica que reconoce, al menos en el terreno de los hechos, la realidad de sociedades políticas no democráticas. En el sistema de la taxonomía de Aristóteles, al que obligadamente hay que referirse (como se refieren de hecho, aun sin necesidad de nombrar a Aristóteles, la práctica totalidad de los politólogos), estas sociedades políticas no democráticas son las aristocracias (y su versión degenerada, las oligarquías) y las monarquías (y su versión degenerada, las tiranías).

Aristóteles distingue también, aunque con oscilaciones terminológicas, las democracias (que a veces llama repúblicas) de las demagogias; *esta distinción podía hacerla él sin dificultad, porque su perspectiva no era la del fundamentalismo democrático.* Desde la perspectiva del fundamentalismo, una democracia, si realmente existe, no puede ser demagógica porque la demagogia no será una forma degenerada de democracia, sino que es, sencillamente, una parodia suya, es tiranía o aristocracia disfrazada.

El «momento genérico» y los «momentos específicos» de una sociedad política

Desde el momento en el que mantenemos una taxonomía de las sociedades políticas, habremos de distinguir el *momento genérico* de la sociedad política de sus *momentos específicos.* Pero el momento genérico desempeña la función de materia política, y el específico la función de forma. Esto permite introducir, como hicieron los escolásticos, desde un punto de vista estrictamente lógico, la distinción entre materia y forma en la sociedad política. Otra cosa es cómo se interprete ese «hilemorfismo» político.

La tradición escolástica (cuyas pulsaciones todavía actúan en las «democracias cristianas») llegó a aplicar a la sociedad política la doctrina aristotélica de las cuatro causas propias de cualquier entidad hilemórfica. Las dos causas intrínsecas serían la causa material (la sociedad humana prepolítica, muy próxima a lo que después se llamará la sociedad civil) y la causa formal (interpretada como la autoridad o soberanía donde quiera que ella exista); como causa eficiente se ponía a Dios (a fin de ajustarse a la sentencia de san Pablo: «No hay poder sino el que procede de Dios»), ya fuera a través de los gobiernos o del pueblo; y como causa final se ponía el bien común, o la felicidad en el sentido político (muy próximo en sustancia, por cierto, a lo que hoy entendemos como «Estado de bienestar»).

Ahora bien, aun dejando de lado la versión causal del hilemorfismo político de la tradición escolástica, y ateniéndonos tan sólo al sentido lógico material de este hilemorfismo (centrado en torno a la distinción género/especies), la cuestión más importante en filosofía política tendría que ver con la determinación de la materia política que pueda corresponder al género «sociedad política». Y las alternativas del género «sociedad política» en relación con sus especies nos conducirían a la distinción entre el *sentido porfiriano* y el *sentido plotiniano* del género de referencia:

1) O bien la materia común a las especies del género tiene la estructura de un género distributivo (porfiriano o linneano) expresado como «sociedad política», cuyas especies dividirán inmediatamente el género. En esta hipótesis se abren principalmente las opciones siguientes:

a) La que defiende la existencia de una sociedad humana pre-política (a la que se referiría acaso la definición del hombre debida a Panecio, como *zoon koinonikón:* el hombre es «animal sociable con cualquier otro hombre»), que habría que poner en correspondencia con algunas interpretaciones de la «sociedad civil», de suerte que su materia precediera a las formas específicas (monarquía, aristocracia, democracia) que serían las especies de sociedades políticas que se habrían ido dando independientemente, según tiempos y lugares.

b) La que defiende la tesis de que la sociedad humana es originariamente política (el *zoon politikón* de Aristóteles: el hombre es «animal que vive en ciudades»), de suerte que el género «sociedad política» se da inmediatamente como monarquía, como aristocracia o como democracia. Además, se planteará aquí la cuestión de si las especies de este género son disyuntas o pueden considerarse como alternativas realizables en un *genus permixtum.*

2) O bien la materia es el mismo género plotiniano «sociedad política», porque sus especies no se derivan inmediatamente del género, sino unas por la mediación de las otras: según unos la democracia será la primera especie del género; según otros la primera especie será la aristocracia, la oligarquía, la tiranía o la monarquía, de suerte que la democracia se nos aparezca como una evolución o revolución avanzada a partir de las formas anteriores.

Dos versiones del fundamentalismo democrático

La esencia del fundamentalismo democrático (o de la Idea fundamentalista de democracia) podríamos también definirla por medio de la tesis según la cual el fundamento de toda sociedad política es la forma democrática de esa sociedad. Esta definición de fundamentalismo está, por tanto, expresada dialécticamente en relación con las otras alternativas de *especies* de sociedades políticas.

La traducción práctica, en la *Realpolitik,* más importante de este concepto de fundamentalismo democrático es ésta: una democracia no reconoce «en pie de igualdad» las diversas especies de sociedades

políticas. Las considera como pre-políticas o como desviaciones de la auténtica sociedad política, incluso como de-generaciones de la forma genuina. Esto tanto en el caso de las interpretaciones porfirianas como en el caso de las interpretaciones plotinianas del género «sociedad política». En el último caso, el fundamentalismo podrá darse en dos versiones genéticas:

a) O bien suponiendo que la forma democrática sea la primera forma evolutiva de la sociedad política, en el terreno de la génesis, en cuyo caso las demás formas de sociedades políticas se interpretarán como corrupciones o degeneraciones de la forma original, que será preciso recuperar.

b) O bien suponiendo que la forma democrática será la definitiva, la estructura madura de las sociedades políticas, después de que la sociedad política haya atravesado las fases embrionarias de la tiranía o de la aristocracia, fases de una sociedad inestable cuyo equilibrio final se encontrará en la democracia.

Para el fundamentalismo, por tanto, sólo la sociedad democrática merece el nombre de sociedad política verdadera; las demás serían, a lo sumo, verdaderas sociedades políticas, pero sociedades políticas falsas o inestables. El fundamentalismo democrático rechaza, por tanto, cualquier posibilidad de una mezcla de formas políticas, de un *genus permixtum*, en el sentido de la tradición que va de Platón a Dicearco, Polibio o Cicerón. El esquema del fundamentalismo, en el sentido dicho, aunque con otro contenido, nos lo ofreció san Agustín, para quien la Ciudad política verdadera era la que se subordinaba a la *Ciudad de Dios.* Roma es tan sólo una corrupción (Babilonia, la *Ciudad terrena*), y sólo en la medida en que se conforme por la Ciudad de Dios llegará a poder ser considerada un Estado, y no una mera banda de ladrones.

El fundamentalismo democrático es, sin duda, una ideología (un sistema de ideas socialmente arraigadas en un grupo social enfrentado a otros grupos). Lo que no significa que todas las ideologías que puedan constituirse en torno a la democracia hayan de ser de índole fundamentalista. Actúan también, una y otra vez, las ideologías de signo antidemocrático y, no por ello, fundamentalistas.

El fundamentalismo y lo específico de la democracia

Hasta aquí hemos definido el fundamentalismo democrático dialécticamente respecto a otras especificaciones o categorías de sociedades políticas. Como hemos visto, el fundamentalismo adoptará las posiciones del exclusivismo y, en los casos más generales, del proselitismo propio de la mayoría de los fundamentalismos, sobre todo religiosos: «Todas las religiones serán verdaderas religiones; pero sólo el catolicismo (en su caso el islamismo) es la religión verdadera, porque las demás son corrupciones derivadas de la religión primitiva revelada por Dios a los hombres.»

Es preciso definir ahora la «especificación» de la democracia que suele ser utilizada por el fundamentalista democrático. Consiste esta especificación principalmente en la idea de la «autoorganización de la sociedad», del gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo. Y el pueblo, o *demos,* ha de entenderse aquí como el conjunto de los ciudadanos. El pueblo no será tanto el todo social (un *Volk* respecto al cual los individuos fueran «accidentes») cuanto el conjunto de los ciudadanos. Pero no será necesariamente un conjunto meramente cuantitativo o enumerativo, un «total» (*pan*), cuanto un conjunto o un todo que llega a estar por encima de cada parte, en algunos casos, pero siempre en función de partes que han de concebirse como individuos capaces de juzgar, de seleccionar, de votar. Por ello este todo (*olon*) puede estar representado por una mayoría (*pollous*); pero la mayoría siempre ha de representar al todo, como también las minorías que gobiernan de un modo no degenerado han de mirar al todo, y no a sus intereses particulares. El fundamentalismo considera además que sólo puede «mirar al todo» aquella parte que más se le aproxima, a saber, la mayoría democrática. Por ello, el fundamentalismo tiende a identificar la democracia con la oloarquía, y por eso descalifica las oligarquías, las aristocracias, las tiranías y las monarquías (tanto si «miran al todo», como si no), en cuanto sociedades políticas estables. Y, por ello también, a las teorías de la democracia más o menos próximas al fundamentalismo (como pueda ser el caso del profesor Russell Hardin) se les presentan, como cuestiones problemáticas principales, todas aquellas que tienen que ver con la «racionalidad del voto» y con la explicación de la abstención, que tiende a ser «justificada» a partir de las dificultades de acceso a las urnas, lo que daría cuenta de la elevada abstención de Nueva York frente a la alta participación de Chicago.

Es decisivo, para configurar la Idea del fundamentalismo democrático, tener en cuenta:

1) Que la democracia, como forma política, presuponga una materia política dada a un nivel praeterpolítico, que puede ponerse en correspondencia con la llamada «sociedad civil», con una sociedad civilizada compuesta de alfabetos, que viven en la *civitas*, en la ciudad, en la *polis.* El fundamentalismo podría redefinirse como aquella concepción de la democracia que supone que la constitución democrática es la constitución que se da a sí misma una «sociedad civil», es decir, añadiremos, una sociedad con el nivel económico necesario para que la democracia pueda ponerse en la materia y no sólo en la forma de la sociedad política. La democracia no se entenderá, por supuesto, como una «forma separada».

2) Que la democracia introduzca una línea divisoria entre el individuo-ciudadano y el individuo-hombre; una distinción que suele ponerse en correspondencia con la distinción entre lo público y lo privado.

3) Que la democracia aparezca como forma positiva, pues aun cuando aparezca como negación de la aristocracia o de la tiranía, habrá que interpretar esta oposición como una «negación de la negación».

4) Que la democracia-olocracia vaya referida a una sociedad concebida como solitaria en principio, al margen de otras sociedades, sin perjuicio de que pueda mantener con ellas relaciones de alianza o de enemistad. Pero la democracia ha de suponerse ya establecida en cada una de las sociedades que forman parte del conjunto genérico de las sociedades democráticas.

Definición dialéctica y metafísica del fundamentalismo democrático

¿Qué conexión hay que establecer entre el fundamentalismo definido dialécticamente frente a otras especies de sociedades políticas,

por el exclusivismo, y el fundamentalismo definido metafísicamente por la oloarquía? ¿Podríamos aceptar la posibilidad de que alguien defendiera un fundamentalismo oloárquico, pero no exclusivista de la democracia, y que reconociera ser compatible con la existencia de otros tipos de sociedades políticas? En este caso la oloarquía no sería propiamente fundamentalista, sino simplemente metafísica. Y existen, sin duda, formas de esta Idea de democracia de la oloarquía no fundamentalista. Pericles considera superior su democracia, pero no la impone como la forma exclusiva de *politeia* (al menos en los límites en que su pensamiento nos es ofrecido por Tucídides). Lo mismo diríamos de Platón, de Aristóteles y, en general, de los defensores de un *genus permixtum*. Para un demócrata fundamentalista el género permixto es un círculo cuadrado.

Las dos alternativas de fundamentalismo oloárquico

Situados en la perspectiva del fundamentalismo oloárquico podremos volver a exponer las alternativas genéticas de las que antes hemos hablado:

a) La alternativa del «género originario»: la autoorganización democrática se derivaría inmediatamente del encuentro entre individuos que son racionales, como materia políticamente amorfa que comienza a conformarse políticamente. Aquí situamos las teorías del pacto social, desde Rousseau hasta Rawls.

b) La alternativa del «género final»: la autoorganización democrática se alcanza después de superar, a veces de modo turbulento, la aristocracia, la oligarquía, la monarquía y la tiranía. Pero la génesis final es la que dará lugar a la plenitud de las sociedades políticas y, con ello, al «fin de la historia», tal como lo entendió Fukuyama.

El fundamentalismo democrático, así definido, no es unívoco, porque «la democracia se dice de muchas maneras»; no es unívoco, al menos en cuanto a los métodos o canales de su desarrollo práctico. En efecto, los ciudadanos podrían contribuir a la constitución de la so-

ciedad democrática de tres modos equifinales, a efecto de obtener la «autoorganización del pueblo»:

1) O bien directamente en la asamblea (democracias asamblearias).

2) O bien a través de órganos socialmente establecidos (instituciones, gremios, sindicatos) de la sociedad civil a la que pertenece el ciudadano: estamos en el caso de las democracias llamadas orgánicas o corporativas, pero también en el de las democracias populares (cuando los individuos contribuyen en calidad de *trabajadores* —como fue el caso, al menos en el papel, de la II República española— o de habitantes de barrios, municipios, consejos de fábrica o sóviets).

3) O bien a través de partidos políticos, es decir, de organismos instituidos para que el individuo pueda participar en la política común, como es propio de las llamadas democracias inorgánicas.

Debemos advertir de que, desde el fundamentalismo, cualquiera de estos canales es equivalente. En las democracias orgánicas es cierto que el individuo no pertenece por sí mismo, sino a través de su familia, de su fábrica, de su sóviet, etc., a la sociedad política; sin embargo, en cuanto individuo podría eventualmente estar mejor informado de los intereses generales que el individuo, que actúa en la democracia inorgánica. Desde la olocracia los partidos políticos tenderán a ser considerados como accidentales, como meros expedientes prácticos, y de ahí la tendencia al asambleísmo de tantas democracias. El fundamentalismo no explica, en efecto, fácilmente el principio de la democracia de partidos. Si todos ellos conducen a la sociedad política libre, las discrepancias de objetivo habrían de ser mínimas, y no afectarían a su constitución (que nosotros denominaremos con el término estoico *systasis —constitutio—* a fin de diferenciar la constitución social, económica e histórica de la mera constitución escrita). Dicho de otro modo, los partidos democráticos habrían de dejar de ser revolucionarios cuando tomemos como referencia una constitución democrática.

Sobre la «transición» democrática española

Un lugar privilegiado para medir el alcance y la presencia del fundamentalismo nos lo depara la ideología «políticamente correcta» de la democracia derivada de la Constitución española de 1978.

Es un secreto a voces que si la transición democrática española (1975-1978) fue posible no se debió tanto a las virtudes terapéuticas formales atribuidas a la estructura democrática para curar la enfermedad política atribuida a la dictadura, sino a que en los años de la dictadura franquista se habían desarrollado ya los gérmenes de una sociedad de mercado de consumidores, que simbolizamos en el «utilitario Seat 600», que había alejado a la sociedad española de la situación prerrevolucionaria en que se encontraba en los años de 1934 y de 1936. Sin embargo, la doctrina oficial del fundamentalismo democrático reconstruirá de este modo su historia inmediata: España llevaba durante cuarenta años soportando el peso de una dictadura cruel, anacrónica y arcaica; una dictadura que se había impuesto tras romper la legalidad republicana, instaurada el 14 de abril de 1931, que puso punto final a la monarquía borbónica de Alfonso XIII. La dictadura franquista era ilegal, y éste fue su vicio de origen. Por ello habrá que saludar con alborozo el hecho de que la democracia que se instauró tras la muerte de Franco devolviese a España a la legalidad y, con ella llegaran la libertad y el progreso. Esta condenación, más bien jurídica (como *ilegal*), de la dictadura, aunque se considera asentada sobre bases «científicas» firmes, es sin embargo superficial por no decir hipócrita. Sobre todo cuando se acepta la legalidad franquista como punto de partida de la nueva legalidad («de la ley a la ley»), pues no puede olvidarse que muerto Franco, al día siguiente del 20 de noviembre de 1975, fue proclamado sucesor suyo, a título de rey, don Juan Carlos de Borbón, y en nombre de las mismas leyes franquistas. Por tanto, en nombre de la legalidad de las Cortes de la dictadura. Durante los años de la transición las Cortes y la oposición interna, exiliada o encarcelada, prepararon la nueva Constitución; después vino el referéndum de 1978 que restableció la legitimidad del nuevo régimen. Pero la Constitución, ¿había restablecido la legitimidad de la República que el alzamiento conculcó? Cualquiera diría que en 1978 volvió a restablecerse el orden legítimo de 1931, que precisamente había derrocado a la monarquía de Alfonso XIII, y que a su vez procedía de un golpe de Estado, la «saguntada», de Martínez Campos contra el orden legítimo, para muchos (pero nada evidente tampoco para los puristas de la ciencia política constitucional), de la I República. Lo que legitimó, por tanto, la aprobación de la nueva Constitución, ¿no fue, entre otras cosas, una situación que era, de hecho, ilegítima en su origen, pero legitimada jurídicamente en su proceso, a saber, la sucesión a título de rey de don Juan Carlos de Borbón? Pero, además, ¿hasta qué punto puede decirse que era ya legítima la instauración de la II República? Las elecciones que la trajeron eran municipales, y la marcha de Alfonso XIII fue debida a la presión popular y no a un proceso democrático regular. Sólo después fue legitimada en unas Cortes constituyentes.

¿Y qué pasó en la II República? Que en 1934 el Frente Popular (UHP) inició la Revolución de Octubre, *suponiendo* que el nuevo gobierno de la CEDA preparaba un golpe fascista al estilo Dollfuss. La suposición podría estar en lo cierto, pero la *izquierda* que se apoyó en esa suposición no tenía ya ningún derecho para no reconocer que los que se alzaron en 1936 podían estar *suponiendo* que se avecinaba en España una revolución comunista no democrática. Aferrarse a la legitimidad republicana, constituida para ocultar lo que realmente estaba en litigio, a saber, la revolución comunista o anarquista no democrática (en sentido homologable), era sólo una ficción jurídica, útil para legistas, y a efectos propagandísticos.

Sobre todo porque todo el mundo que tenga dos dedos de frente puede saber hoy que si las potencias democráticas tomaron posiciones en la guerra civil española no fue, en modo alguno, para restaurar la legalidad republicana, sino para luchar contra el comunismo. Por ello, Inglaterra prestó desde el principio su apoyo a Franco, tan eficaz o más como el que Alemania o Italia le prestaron. Estallada la guerra civil, como dos años antes había estallado la Revolución de Octubre, todo dependía del resultado de las armas. La diferencia estuvo, legitimidades aparte, en que en 1934 las izquierdas fueron derrotadas y en 1936 ganó la derecha, ya fuera ayudada por Inglaterra y EE UU tanto o más que por Rusia o no: las alianzas cuentan tanto en una victoria militar como las fuerzas internas. Después vino la

«expresión del pueblo» legitimando al vencedor (referéndum de 1947, referéndum de 1966). La Idea, mantenida por la izquierda vencida (sobre todo por el PCE) de un pueblo sojuzgado por Franco y dispuesto a levantarse en armas en cualquier momento, en cuanto el fascismo europeo fuese derrotado, como lo fue en 1945, era una pura fantasía. El «pueblo» (por adaptación a la realidad, aunque ésta fuera debida al miedo muchas más veces que debida al fervor) prefirió el régimen franquista a las propuestas de alzamiento contra él. Y el Partido Comunista, inspirado sin duda por Stalin, retiró el principio de la lucha armada proclamando el principio de la «reconciliación nacional». Reconstruir la historia de la democracia de 1978 sobre una pauta de legitimidades jurídicas es asunto inexcusable para los legistas, que no por ello están autorizados a creer que las normas jurídicas flotan sobre la realidad social y tienen fuerza por sí mismas.

Capítulo II

Objetivo de un «Panfleto contra la democracia realmente existente»

Comunismo realmente existente

El objetivo de este «Panfleto contra la democracia realmente existente» no es otro que el de iniciar la trituración del fundamentalismo democrático, en tanto que éste se apoya en una Idea pura de democracia considerada como núcleo y motor de las democracias empíricas, en cuanto son Estados plenos de derecho. Por «democracia realmente existente» entenderemos, de acuerdo con lo que hemos dicho en el Preludio, aquello mismo que entiende quien usa la expresión en su sentido «políticamente correcto», es decir, como designación de un tipo de sociedad política que siendo real existe a título de realización de la democracia fundamental, con todas las imperfecciones o déficits que en una sociedad tal habrán de advertirse.

Se trata, por tanto, de una expresión que habrá que interpretar desde la perspectiva *emic* de quien la utiliza en ese sentido. Cabría advertir, sin embargo, que la expresión «democracia realmente existente» (como la expresión «comunismo realmente existente») puede acaso ser interpretada, en perspectiva *emic*, como portando una implícita e irrefrenada intención autocrítica. No es en ningún caso una expresión neutra, o meramente denotativa de hechos de algún tipo dado (como por ejemplo, «planeta del sistema solar exterior a la órbita terrestre»), sino que es una expresión práctica resultante de una toma de postura de los afectados ante las críticas radicales a sus respectivas sociedades políticas. Por ejemplo, quienes sostienen que las democracias existentes tienen de democracia real solamente la apariencia, y que su forma democrática oculta una oligarquía efectiva, re-

cibirán como respuesta de los afectados que las sociedades democráticas con las que ellos se identifican no son, desde luego, democracias perfectas, sino democracias reales, con déficits, corrupciones, errores o desviaciones más o menos importantes; es decir, reconocerán que la sociedad democrática que defienden no es una democracia idealmente existente, pero sí es una democracia (o un comunismo en su caso) realmente existente, esto es, que ha sido posible llevar adelante, incluso mucho más adelante de lo que admiten sus críticos, que sólo son capaces de tomar como referencia una democracia (o un comunismo) irrealmente existente, o sea, dotado de una mera «existencia ideal».

Pocos años después de la victoria de la Revolución de Octubre de 1917, la mayoría de los soviéticos que participaron, y «de buena fe», en la ejecución de los planes quinquenales de la época de Stalin, y sobre todo tras la victoria en la segunda guerra mundial, mantuvieron la confianza de que la Unión Soviética estaba instaurando el primer modelo auténtico de sociedad comunista, a través de la plataforma del «comunismo en un solo país». Esta misma creencia era intensamente compartida por la mayoría de los simpatizantes occidentales de la Unión Soviética y era compartida también, aunque con horror, por sus adversarios. Sin embargo, la oposición interna, desde las posiciones trotskistas, fue impugnando esta tesis cada vez con mayor profundidad, llegando a negar que el comunismo en un solo país fuese comunismo en absoluto, porque lo que era, por ejemplo, no podía ser otra cosa sino una reedición moderna del «modo de producción asiático», o bien del «despotismo tártaro» o de un «capitalismo burocrático de Estado». La desviación de la Idea pura de comunismo bloqueaba toda posibilidad de hablar de un comunismo realmente existente: lo que existía no era sencillamente comunismo. La «Revolución de Octubre» había sido traicionada, y con ella los proyectos o ideales genuinos de comunismo.

Más tarde algunos, con Rudolph Bahro, no hablarían tanto de revolución traicionada cuanto de «desviación burocrática» de un proyecto que mantenía los esquemas de la producción capitalista (reglamentismo, sobretrabajo) y que sólo podía reconducirse tras una «revolución cultural» que, aprovechando la «conciencia excedente» (que supuestamente permanecía en los trabajadores, desbordando la

conciencia apegada a cada especialidad), consiguiese un nivel de trabajo intercambiable por profesiones, una educación adecuada, &c. Otros, con Toni Negri, irían más allá todavía: el comunismo soviético tomó un rumbo diametralmente opuesto a las directrices que los *Grundrisse* de Marx habían indicado, puesto que ni siquiera subvirtió el orden capitalista, al mantener a los trabajadores sometidos a la ley del valor y a la objetivación capitalista del trabajo asalariado, cuya auténtica fuente reside en la «subjetividad obrera», la única que puede reconocer el significado del valor de uso.

En consecuencia, la Unión Soviética no podría considerarse como un comunismo realmente existente sino como una suplantación del proyecto comunista por un proyecto análogo al del socialfascismo. Comunismo soviético y nacionalsocialismo quedaban prácticamente equiparados. «El fenómeno estalinista —nos dice el propio Santiago Carrillo en sus *Memorias*, resumiendo tesis suyas de *Eurocomunismo y Estado*— ha dado a este Estado [soviético] formas totalitarias y una serie de rasgos formales semejantes a los de las dictaduras fascistas.»

Quienes desde la identificación con la Unión Soviética reconocieron, una vez convencidos de que las esperanzas de Jruschov había que dejarlas atrás, por tanto, quienes aceptaron autocríticamente que la Unión Soviética, a los cuarenta años de vida, no podía considerarse todavía ni de lejos como una sociedad comunista, pero al mismo tiempo rechazaban enérgicamente la idea de la traición o la de la suplantación, encontraron como fórmula adecuada para «diagnosticar» la situación de su sistema político en evolución la fórmula del «comunismo realmente existente». La Unión Soviética —diríamos—, consolidada tras la victoria en la segunda guerra mundial, no podrá ponerse acaso como ejemplo del comunismo pleno, del ideal irrealizado y existente como ideal, pero sí como aquel comunismo que desde sus fundamentos ha podido ser realizado hasta el momento como un *comunismo realmente existente* y que se encuentra en el camino de la sociedad del futuro. Con lo cual, simultáneamente, quedaban también neutralizadas las críticas trotskistas: «¿Dónde podéis mirar, en la superficie terrestre, fuera del territorio de la Unión Soviética, para encontrar una sociedad comunista por imperfecta que ella sea? A ningún lado; sólo podréis mirar a una Idea abstracta, irreal, a un co-

munismo *irrealmente existente*, es decir, que sólo existe en vuestras cabezas.»

Dos aspectos de «lo realmente existente»

El componente ideológico de las expresiones que estamos analizando —«democracia realmente existente», «comunismo realmente existente»— se hace patente de muchos modos. Examinemos aquí la cuestión desde cada uno de los aspectos o modos generales desde los que pueden concebirse estas sociedades realmente existentes, que dicen encarnar Ideas arquetípicas puras: el primero tiene que ver con la realidad empírica de la sociedad considerada como democrática (o como comunista, en su caso); el segundo tiene que ver con la irrealidad empírica, reconocida a la idealidad esencial de la democracia (o del comunismo) tal como lo entiende el fundamentalismo democrático (o el comunista).

El primer momento lo ciframos en una suerte de reconciliación con la realidad de los demócratas (o de los comunistas) que no quieren renunciar a la Idea esencial, al intento fundamentalista. La realidad empírica, la democracia real (o el comunismo real) no tiene la plenitud o el brillo que el demócrata, o el comunista convencido, podría esperar; la política real, o si se prefiere la «prosa de la vida», ha llevado a situaciones repugnantes, bochornosas o vergonzosas que, sin embargo, es preciso aceptar. Si el demócrata fundamentalista reconoce la realidad de los déficits de la democracia real, lo hará no sólo a título de reconocimiento de hechos imprevistos, o contingentes, ni tampoco a título de fracaso o crisis de fundamentos, sino a título de aceptación de las condiciones necesarias, por duras que sean, para que la Idea de la democracia fundamental (o la Idea del comunismo) puedan al menos alcanzar una mínima corporeidad política real («dos pasos atrás y uno adelante»). Son las posiciones del «posibilismo». Será preciso enfrentarse con la realidad empírica y, en lugar de verla como la negación sistemática de la Idea, de lo que debiera ser, habrá que comenzar a considerarla como condición del mismo ser o existencia real de la democracia (o del comunismo).

Es evidente, por tanto, que esta «reconciliación con la realidad», con lo realmente existente, no tendría en principio el sentido de una renuncia al modelo ideal, al deber ser, en beneficio de un mero disfrute del ser empírico alcanzado (en la democracia o en el comunismo). La reconciliación con la realidad desde el fundamentalismo tendrá el sentido de un punto incesante de partida para el proceso de refundición de la realidad existente con la irrealidad esencial de la Idea pura que, sin embargo, parece ser la condición de aquella misma realidad, en tanto ella es algo más que un hecho bruto o empírico. El fundamentalismo no es entonces meramente un rigorismo dispuesto a abandonar el mundo porque no es perfecto, sin que ello implique una disposición al relajamiento.

Las cosas ocurren como si la esencia que confiere significado a la existencia de la democracia (o del comunismo) realmente existente exigiera tener también una existencia irreal, pero esencial, sólo a partir de la cual fuera posible dar cuenta de la misma existencia bruta o empírica de la democracia (o del comunismo). Como si estuviese aquí actuando una modalidad de aquel argumento ontológico que los frailes anselmianos atribuían a la esencia divina, a la Idea de Dios; una Idea que, por naturaleza, exigía internamente su existencia, por precaria que fuese. Ahora bien, estas Ideas esenciales que por naturaleza tienden a existir se parecen bastante a lo que, varios siglos después, Alfred Fouillé describió, en el terreno puramente psicosocial, como «Ideas fuerza». Y no pretendemos con esta asimilación tanto reducir las Ideas esenciales a la condición de «Ideas fuerza», en sentido psicológico, cuanto lo contrario, reducir las «Ideas fuerza», algunas al menos, a la condición de Ideas esenciales.

El segundo momento lo ciframos justamente en esa especie de sacralización experimentada por la Idea fundamental. Pues no se trata sólo de reconocer la perfección de la Idea pura, distante, y dotada de tal autosuficiencia que fuera posible olvidarse de ella. Una Idea fundamental que, como la Idea democrática fundamentalista (o la Idea comunista en su caso), parece tener esa fuerza conformadora o moldeadora que, al actuar fuera de su inmanencia ideal (no sólo mental), se muestra como imprescindible para dar sentido y orientación a la misma realidad empírica, a la misma política real, es una Idea que nos envuelve y a la que tendremos que reconocer su condición de valor

supremo, refractado en los llamados «valores de la democracia». Un valor supremo que da sentido a las realidades empíricas, y las eleva sobre el prosaico ras de la tierra; porque el fundamento inspira una orientación de futuro al flujo incesante de los instantes que componen el ahora empírico, prosaico y sucio de la vida política cotidiana.

¿Son las Ideas que puedan hacerse presentes como brillando más allá de nuestro mundo —brillando en un mundo ideal o futuro, utópico o ucrónico— las que podrían servirnos como guía de nuestro movimiento en el mundo real? Aunque estas Ideas fueran astros de un mundo inexistente, ¿acaso no son tales Ideas, cuando actúan con su fuerza intrínseca, las que podrían iluminar el mundo real? Pues no serían, en todo caso, Ideas creadas para evadirnos del mundo real sino Ideas destinadas a envolver al mundo real, orientando la política efectiva democrática (o comunista) y logrando así que ella adquiera su sentido.

Ahora bien: esto es lo que explica también la peligrosidad que esas Ideas fundamentalistas sacralizadas pueden revestir cuando se enfrenten con quienes niegan de plano que la realidad empírica pueda considerarse siquiera, por ejemplo, como democracia o como comunismo realmente existente. Pues esto equivaldría a decirle, a quien está impulsado por la Idea sacralizada, que la realidad en marcha en la que vive nada tiene que ver con su fundamento; equivale a desacralizar por completo la realidad, a negar la democracia al reducirla a su condición de «oligarquía» (o de aristocracia enmascarada), o a negar el comunismo realmente existente, mancillándolo al definirlo como capitalismo burocrático de Estado, o como despotismo tártaro. Quien mantiene estas negaciones, quien desvirtúa de tal modo el principio vital de la democracia, o en su caso al menos, el principio vital del comunismo realmente existente, merece morir, aunque sea de un piquetazo, dado a traición, por quien todavía creía en la vida real del comunismo militante (parece que Ramón Mercader, el asesino de Trotski, no actuó por dinero ni por miedo a una orden de Stalin, sino convencido de la necesidad de su misión para la causa del comunismo).

Pero el fundamentalismo no es un integrismo, como hemos dicho, y no exige, de por sí, que la realidad empírica deba satisfacer íntegramente el arquetipo (según el principio: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecto*) para mantenerse ligado a los fundamentos.

Sobre Ideas utópicas

Nos encontramos ante la confrontación, tantas veces reproducida, entre una realidad empírica, fenomenológica y prosaica, y la Idea pura fundamental desde la que nos referimos a esa realidad para conceptualizarla. Ideas que, como las de la democracia o la del comunismo, se nos presentan como dadas en un orden distinto del orden de la concatenación de las partes de la realidad empírica: el orden de las esencias o fundamentos *metaméricos* (es decir, de fundamentos situados más allá de las partes que constituyen la realidad empírica y que por tanto sólo son accesibles a la teoría pura).

Y el modo más expeditivo de que disponemos para interpretar la relación entre estos dos órdenes, de suerte que podamos alejarnos del modo metafísico (que transfiere el orden ideal a un lugar uránico, incluso a una mente divina), es el de la reducción psicológica.

Las Ideas conformadoras serán identificadas sencillamente con nuestros ideales psicológicos, con los proyectos, planes o programas que brotan de las conciencias subjetivas (o de los cerebros, en su caso, da lo mismo) de los ciudadanos; las realidades empíricas serán los materiales que sólo parcialmente habríamos logrado conformar, pero que delatarán siempre la presencia de la Idea en función de la cual se conformaron. Acaso una presencia semejante resultará estar a una excesiva distancia, en una lejanía que muchos considerarán insalvable. Ello no suprimiría la importancia de la Idea utópica de la democracia (o del comunismo en su caso). Porque la utopía, a la vez que sirve para interpretar las realidades empíricas que, con todas sus impurezas y defectos («déficits») se organizan bajo su inspiración, sirve también de guía para nuestra acción en marcha, y de alimento de nuestro horizonte futuro («principio esperanza»).

Ahora bien, esta ramplona transcripción psicológica de la confrontación entre realidades empíricas e Ideas, tan frecuentemente utilizada por los políticos en ejercicio como justificación de la inclusión de la utopía en sus programas, no es sólo superficial sino también, por decirlo así, taimada.

Superficial porque cierra en falso la cuestión de la confrontación, al reducirla a una confrontación entre proyectos «subjetivos» y «realidades objetivas» resistentes; lo que supone dar por supuesto que

las Ideas puras son subjetivas, y que proceden de las conciencias individuales. Pero la verdad es que son los individuos quienes son —ellos mismos— conformados por esas Ideas, que les anteceden en el proceso histórico social. La Idea pura que inspira —se dice— al demócrata fundamentalista más convencido no es otra cosa sino una idealización de un modelo empírico mejor o peor comprendido y transportado al futuro desde el pretérito. Pero ¿acaso no es también un supuesto dudoso el de quien afirma que las «realidades objetivas resistentes» constituyen una materia prima anterior, a la que queremos conformar por las Ideas? (Los gigantes, bajo la forma de molinos de viento, no eran, si hacemos caso a Unamuno, meras Ideas creadas por la mente alucinada de Don Quijote, ni los planes quinquenales, bajo la forma de los más brutales métodos de coacción, eran una simple creación de la mente alucinada de Stalin.)

Taimada porque, aun reconociendo el carácter utópico de las ideas fundamentalistas así entendidas, se atreve a ofrecerlas (cubriéndose la retirada, es decir, eximiéndose de toda responsabilidad, tras el inevitable fracaso) como ideales inalcanzables pero orientadores, sabiendo que muchas personas están dispuestas a aceptar esa oferta de consolación. Pero el puesto de la utopía en la teoría política (y no sólo en la práctica del masaje político de los psicagogos) es análogo al puesto que corresponde a la contradicción en la teoría matemática; una utopía, por definición, es lo que no puede realizarse y, por consiguiente, es contradictorio e indigno proponerla como un proyecto a las presentes o futuras generaciones. (Es comprensible que en los años de la caída de la Unión Soviética la revista teórica de un partido político de raigambre marxista, pero que había perdido su rumbo revolucionario, reforzase su título, *Nuestra Bandera*, con el antetítulo *Utopías*.)

Sólo conocemos una alternativa al callejón sin salida de las respuestas a la confrontación entre las realidades empíricas con las Ideas fundamentales puras, que dicen actuar manteniéndose en un lugar situado «más allá» o «más atrás» de las partes que se concatenan en esa realidad empírica: es la alternativa que comienza aniquilando la posibilidad *metamérica* misma de estas ideas, a fin de restituirlas a su lugar natural, que no es otro sino el de la conexión *diamérica* histórica entre las partes mismas de la realidad empírica, de la *Realpolitik*, en nuestro caso. La alternativa diamérica nos abre paso a un replanteamiento de la cuestión de la confrontación, a un replanteamiento dibujado antes en el terreno lógico material y objetivo de la historia real, que en el terreno psicológico subjetivo.

Y es en este terreno lógico objetivo donde la confrontación entre las Ideas y las realidades empíricas desligadas del marco de las relaciones sujeto/objeto se nos presenta como un caso particular de la confrontación general entre las series de términos concatenados y ordenados (por relaciones de menor a mayor, o de peor a mejor, por ejemplo) y los límites objetivos de estas series, sustantivados, con frecuencia, como si fueran términos metaméricos. Por ejemplo, el «punto de infinito» en el que se cruzan los lados paralelos de un triángulo birrectángulo —o la «Norma hipotética fundamental del orden jurídico» kelseniana— no tendrían por qué ser sustantivados tratándolos como si fueran un «punto» —o una «norma» (una norma hipotética no es una norma)— situado más allá (metaméricamente) de cualquier segmento finito de las rectas —o de los ordenamientos— correspondientes, sino como la misma relación diamérica entre las normas o entre los puntos de las perpendiculares que cortan dos rectas paralelas: decir que las rectas paralelas se cortan en un punto de infinito equivale entonces a decir que no se cortan, en ningún punto determinado, en los puntos determinados por cada perpendicular que corta a esas rectas; o bien, el primer cardinal transfinito, el *aleph* cero, no tendría por qué ser sustantivado (como hacen tantos aficionados después de haber leído a Borges) como si fuera un cardinal situado más allá (metaméricamente) de la serie infinita de los números cardinales, sino como la relación diamérica entre los términos de esa serie cuando se toman en su conjunto, confrontándolo con otros subconjuntos o partes suyas (como puedan serlo el conjunto de los números pares y el conjunto de los números impares).

Cuando mantenemos esta perspectiva diamérica, la Idea pura, el punto de infinito o el primer cardinal transfinito —o la norma hipotética fundamental—, deja de ser un «proyecto utópico subjetivo» o una ficción jurídica ingeniosa, a partir de la cual hayan podido conformarse, de modo deficiente, algunos «segmentos empíricos de recta», algunas «sucesiones empíricas» de números naturales o algunas constituciones políticas efectivas; ni aquellos segmentos, ni estas su-

cesiones, ni estas constituciones, tendrán por qué ser interpretadas como «realizaciones deficientes» de las Ideas de punto de infinito, de primer cardinal transfinito, o de Constitución política democrática constituyente. Por el contrario, estas Ideas, que sólo podrían ser consideradas como utópicas cuando sustantivadas se las intenta situar en algún lugar infinitamente distante de las series finitas respectivas, tendrían que ver con la estructura misma de la realidad empírica, en tanto se comparan dialécticamente las unas con las otras. La Idea de democracia, como la Idea de comunismo, resultaría según esto de la confrontación entre las diferentes sociedades o instituciones democráticas, o comunistas en su caso, pero no de la confrontación entre las sociedades empíricas democráticas (o comunistas) con las Ideas puras de democracia (o de comunismo).

Otra cosa es que «en beneficio de la didáctica» (un beneficio muy dudoso, y peligroso), ofrezcamos a los niños «representaciones gráficas» del punto de infinito, o de los cardinales transfinitos o de las Constituciones democráticas constituyentes, mediante manchas de colores, o diversos espesores de líneas, o de presentaciones escenográficas de ideales democráticos o comunistas situados en el Estado final o definitivo (utópico) de la humanidad terrestre.

Sobre el «Progreso político»

Nos parece que tiene el mayor interés, para el análisis de la Idea democrática fundamentalista, entendida en función de las democracias realmente existentes, la comparación entre los procedimientos metaméricos que acabamos de denunciar, como componentes del pensamiento político utópico (por no decir indecente), y los procedimientos de la metafísica o cosmogonía climacológica que está en el fondo de la Idea de progreso, que muchos partidos políticos, y especialmente los llamados de izquierda, consideran consustancial con sus programas políticos. La «izquierda progresista» suele imputar, en efecto, a la «derecha», tendencias conservadoras, regresivas, involutivas o reaccionarias.

«Metafísica climacológica» (de *klimax, acos,* escala de gradas, escalera) es cualquier tipo de concepción del mundo que considera sus

diferentes contenidos no ya como una masa caótica o desordenada sino como un cosmos en el que los seres (átomos, moléculas, organismos, vegetales, animales, homínidos, hombres primitivos, hombres civilizados, ciudadanos del futuro...) están ordenados según una escala jerárquica de grados de perfección y de valor creciente. Unas veces (Aristóteles) esta ordenación climacológica del universo tomará la forma de una disposición eterna («estática»), de un cosmos también eterno, y en el que no cabe esperar transformación en la dirección de un «progreso global» (recordemos que éste es el rótulo de un movimiento ideológico cultivado por una Institución presidida por un ex presidente socialdemócrata del gobierno español). Porque el «progreso global» es una expresión que carece de todo sentido (el progreso sólo tendría significado dentro de regiones particulares de la realidad, es decir, como progreso particular; «progreso global» es una construcción tan absurda como «hierro de madera»: cabrá hablar de progreso especial en la sucesión de los motores de explosión, según sus rendimientos, pero carecería de todo sentido intentar siquiera establecer una relación de progreso o de regreso entre el motor de explosión más perfecto hasta el presente y la perfección poética inigualable, según algunos, del primer soneto de *Los mansos* de Lope de Vega).

Otras veces, la ordenación climacológica del universo (de sus demiurgos y de sus obras), tomará la forma de un proceso dinámico, evolutivo, desde los grados más bajos hasta los más altos, ya sea por vía inmanente, ya sea como efecto de causas trascendentes, generalmente asociadas a demiurgos creadores. También hay que tener en cuenta las ordenaciones climacológicas de signo regresivo, las ordenaciones degeneracionistas utilizadas ampliamente por los neoplatónicos, y que gozan de gran actualidad entre los pesimistas, catastrofistas y apocalípticos de nuestros días, tanto en el terreno biológico como en el cosmológico.

De cualquier modo podemos afirmar que la ordenación de los demiurgos —en nuestro caso, los legisladores, o los pueblos que legislan—, según su capacidad creadora, es una ordenación distributiva en grados de perfección de su poder demiúrgico a partir de sus obras. La perfección creciente en estas capacidades creadoras sólo podría explicarse a partir de un límite superior, puesto que sólo una causa eficiente

infinita podría dar cuenta de esa disminución gradual de la causa material en los diferentes grados de la escala ascendente. De otro modo, nos encontramos de lleno, y sin pretenderlo, utilizando una vez más, y por vía causal, la regla áurea de lo divino que, sin duda, se utilizó también de otras muchas maneras, por ejemplo, de una manera esencial y no causal. La regla que Aristóteles consignó en su *Sobre la filosofía*, se interpretará, en efecto, antes en el terreno de la esencia —platónico, suele decirse— que en el terreno de la causa: «Siempre que hay algo mejor, hay algo óptimo. Mas puesto que entre las cosas que son, una es mejor que otra, habrá también una cosa óptima, y ésta sería divina.» También Cicerón, en el libro II *De natura deorum*, y por boca de Balbo, o Séneca en sus *Cuestiones naturales*, utilizaron el criterio del *Deus nihil majus cogitari potest* en un terreno esencial. Pero cuando hablamos de *lo mejor* en el sentido de la mayor perfección de un demiurgo (por ejemplo, de un legislador) y le atribuimos a Dios, por la regla áurea, su condición de creador, estamos indicando al mismo tiempo cómo la causa de los grados de perfección más altos o perfectos que otros dados han de tener su causa en otros grados más altos (y no más bajos).

Sin embargo, todos estos procesos de conformación de series climacológicas conducentes a un ser perfectísimo, en cuanto a sus capacidades demiúrgicas, y perfectísimo porque es definido como causa creadora (como podía serlo el pueblo capaz de darse a sí mismo su Constitución democrática), ¿son algo más que meras ordenaciones ideales sin más trascendencia real que la que pueda tener una ordenación de los polígonos regulares por el número de sus lados en una sucesión indefinida cuyo límite, que habría que situar más allá de la sucesión, fuera el polígono de infinitos lados? Es decir: ese Dios perfectísimo (ese Pueblo, *Voz de Dios*, que anuncia la Humanidad futura) como causa de los grados de perfección demiúrgica que actúan por debajo de él, ¿es algo más que el polígono de infinitos lados?

Consideremos como ilustración de la dialéctica entre las Ideas puras y las realidades empíricas envuelta por ellas, desplegada en los procesos climacológicos progresistas, a cuyos esquemas suelen acogerse los análisis de la democracia y del comunismo, y de modo muy sumario, dos ejemplos de muy diversa naturaleza (a fin de confirmar la independencia de nuestro análisis histórico sociológico de los ejemplos políticos que venimos considerando): la historia del cristianismo

y la historia de los motores de vapor o de explosión. Obviamente se trata solamente de esbozar las líneas generales de un análisis que estaría fuera de lugar hacer con mayor prolijidad en esta ocasión.

Cristianismo eterno y cristianismo temporal

La distinción previa que habremos de tener en cuenta es la misma a la que nos hemos referido anteriormente, la propuesta por Pike entre las perspectivas *emic* y las perspectivas *etic* adoptadas alternativamente, no siempre disyuntivamente, por quienes se disponen al análisis de cualquier proceso operatorio. La perspectiva *emic* lleva a cabo el análisis tratando de situarse en el punto de vista del agente, del sujeto operatorio; la perspectiva *etic* asume un punto de vista externo al del agente (lo que no excluye la posibilidad de envolverlo, si el punto de vista *etic* asumido por él es más potente que el punto de vista del agente: una persona adulta que contempla a distancia las maniobras de un niño que intenta disimular el objeto que ha sustraído del lugar en el que aquélla lo había escondido como cebo, puede analizar *etic* la conducta del agente infantil de modo que envuelva por entero los objetivos *emic* de la criatura).

«Cristianismo eterno» y «cristianismo realmente existente»: he aquí una distinción inspirada en los *fundamentos* de la fe:

> A) Desde su propia perspectiva, *emic*, los cristianos parten en efecto del Cristo de su fe, de un Cristo que procedente de lo eterno, del Cielo, de la segunda persona de la Trinidad, descendió a la Tierra y se encarnó en el hijo de María.
>
> a) Los cristianos militantes, que no pueden perder el contacto con su fundamento, por tanto, los cristianos fundamentalistas, verán el cristianismo necesariamente como una revelación histórica, en su decurso temporal, iniciado por la persona de Jesús, pero eterno en sus contenidos religiosos (con sus implicaciones éticas y también, generalmente, morales y aun políticas).
>
> b) Pero en el curso de su existencia histórica, abriéndose camino en medio de la Ciudad terrena, el cristianismo (y aun la misma biografía más prosaica de Jesús) habrá debido cruzarse con otras

múltiples realidades a las que habrá tenido que enfrentarse, sortear o plegarse. Y estas circunstancias habrán determinado deformaciones, eclipses, desviaciones y hasta corrupciones de la Iglesia eterna, reconocidas por los mismos cristianos católicos; los protestantes, y hoy también muchos católicos, que vuelven sus ojos a la Iglesia primitiva, a la mítica Iglesia de Jerusalén, considerarán como línea de fractura más profunda el «pacto» con el Imperio de la Iglesia constantiniana, que habría *alienado* a los cristianos más genuinos, transformándolos en ciudadanos de una Iglesia demasiado interesada por las circunstancias temporales y terrenas. (Lutero llegó a considerar al papa León X como el Anticristo, a la manera como Trotski llegó a ver en Stalin el Demiurgo destructor del comunismo.)

c) Sin embargo, y aun reconociendo que no es fácil exponer el desarrollo del cristianismo histórico (que no podría desprenderse de sus obispos guerreros, de sus inquisidores siniestros, de sus fieles prevaricadores) como si fuera el despliegue luminoso y sin sombras del cristianismo eterno, los cristianos militantes que no sean integristas podrán seguir viendo, desde sus fundamentos, la historia de la Iglesia como la historia de un cristianismo realmente existente en el que se mantiene intacta la fe viva, dejando a los teólogos la profundización de los «misterios de la Encarnación» y la delimitación de los ocultos designios de la Redención mediante la presencia continua de Cristo en el interior mismo de la Iglesia pecadora.

B) Pero, desde una perspectiva *etic*, no cristiana militante (como pueda serlo la perspectiva de un judío, un musulmán, o un «racionalista», por no hablar de la perspectiva de un brahmán) las cosas podrán verse de otro modo.

a) Por de pronto no se partirá ya del Cristo de la fe, sino del hijo de María, que vivió una determinada situación entre los judíos dominados por Roma; de las tradiciones hebreas, de los grupos políticos más radicales, de los zelotas, de los esenios... y se buscará al Jesús histórico, en la medida en que ello sea posible, investigando en los grados que alcanzó su instrucción en las prácticas mágicas, analizando sus parábolas, su pasión y su muerte. Pero también se hablará del desarrollo y transformación de los recuerdos de los evangelistas, especialmente de san Juan, y de los Apóstoles, sobre todo de san Pablo, considerado por muchos cristianólogos como el verdadero creador del cristianismo.

b) La historia del cristianismo, durante los siglos posteriores, ya no tendrá por qué analizarse como la historia sobrenatural o sagrada del misterio de una pasión, repleta de los «misterios» de las constantes caídas, unidas a momentos de resurrección; sino como una historia natural de las vicisitudes de unas sectas o iglesias en su lucha por la vida frente a otras iglesias, sectas o imperios políticos; historia natural que nos irá mostrando cómo se entrecruzan sus prestaciones mutuas, doctrinales o rituales, etc.

c) Según esto el cristianismo *realmente existente* será, desde luego, el cristianismo histórico positivo, empírico, porque no existe otro. A partir de él, el cristianismo eterno tendrá que ser explicado a partir del cristianismo realmente existente y no al revés; tendrá que ser explicado como una resultante de las confrontaciones diaméricas entre las diversas iglesias cristianas que se reprochan mutuamente sus traiciones, pero que siguen enfrentadas con otras religiones no cristianas o con ideologías no religiosas.

Motor perpetuo y motor temporal

En cuanto al móvil eterno (el *perpetuum mobile*) y los motores realmente existentes, podríamos hacer estas consideraciones:

A) Desde la perspectiva *emic* del «creyente» en la posibilidad de fabricación, y aun en la realidad del móvil perpetuo:

a) Se comenzará por establecer la Idea de este móvil, su estructura fundamental, incluso sus especificaciones esenciales (móvil perpetuo de primera especie y móvil perpetuo de segunda especie). Inspirados por esta Idea, docenas de presuntos inventores han ensayado diferentes «modelos» o prototipos tecnológicos, muchos de los cuales han sido presentados (no siempre admitidos) en las oficinas de patentes para su registro correspondiente.

b) Se constatará que los motores reales, incluso los modelos prototipos patentados, no son móviles perpetuos.

c) Se concluirá que el móvil perpetuo realmente existente estará «parcialmente realizado» en algún móvil concreto que incorpora al motor parte de la energía de su movimiento; no exigirá, como si

fuera un integrista, que el móvil concreto, realmente existente, deba incorporar la energía total necesaria para que su motor siga moviéndose de un modo recurrente. Y como podemos poner en serie creciente los motores ordenados según su potencia, podrá el creyente suponer también que todos estos motores son aproximaciones más o menos lejanas al móvil perpetuo.

B) Pero cuando miramos a la serie de estos motores positivos desde una perspectiva ajena (*etic*) a la del ideólogo fundamentalista del motor perpetuo, entonces:

a) Podemos considerar los motores reales, ya estén ordenados o no según el número de sus caballos, como motores construidos con total independencia de la Idea del móvil perpetuo que, en consecuencia, dejará de ser la Idea del móvil fundamental. Estos motores no se han fabricado a título de participaciones deficientes de la Idea de motor inmóvil, ni son tampoco motores inmóviles realmente existentes.

b) Ni la historia de los motores positivos la interpretaremos como una realización empírica y progresiva de la Idea del móvil perpetuo.

c) Lo que no eximirá de la necesidad de analizar el origen de la Idea del móvil perpetuo, y de su función. Por supuesto, la Idea de este móvil habrá de ser considerada no como anterior o inspiradora de los motores positivos sino como una Idea que deriva de ellos. Y precisamente de su confrontación, cuando se los dispone en serie creciente de rendimiento. El móvil perpetuo es el límite de esta serie; un límite que el segundo principio de la termodinámica impide alcanzar. Por ello será preciso detener, por anástasis, la serie infinita de motores cada vez más perfectos (*anástasis* equivale a una detención o involución dialéctica de un proceso antes de que alcance su límite). Pero esto no nos permitirá concluir que el único motor perfecto y el más fuerte sea el motor perpetuo (porque sería inmóvil, según demostró Aristóteles). Por tanto rechazaremos la Idea de que los motores reales sean débiles o imperfectos, con déficit, porque ningún motor puede ser más débil que el motor que no existe.

En conclusión: los motores reales, los motores realmente existentes, los motores temporales, no habrán de verse como realizaciones deficitarias de un móvil perpetuo y, sin embargo, no por ello la

idea de un *perpetuum mobile* es inútil cuando se la utiliza como límite revertido a los motores positivos o empíricos. La Idea límite nos permite, sobre todo, al volver a los motores positivos, establecer las diferencias entre los funcionamientos deficientes atribuibles a la estructura de cada motor y los límites máximos de funcionamiento, que ya no podrán ser atribuidos a la imperfección de todo motor realmente existente cuanto a su propia perfección, y a su dependencia de los componentes y condiciones materiales de la máquina. Es la confrontación diamérica de estos motores con la idea de motor inmóvil previamente limitada la que puede dar lugar a resultados útiles.

Terminamos: mientras que la Idea de motor perpetuo no influye directamente en los motores realmente existentes (a lo sumo pudo influir en la conducta de algunos «ingenieros» obstinados en conseguir un móvil perpetuo mediante la supresión de roces, complicación de bielas, obteniendo de paso una mejora en el rendimiento de su ingenio), en cambio la Idea de democracia pura —como la Idea de cristianismo eterno o la del comunismo final— sí que puede influir, y ha influido de hecho directamente en las democracias empíricas. Y esto de varias maneras.

En primer lugar, mediante esa «reconciliación con la realidad», de la que ya hemos hablado, al lograr frenar el *desencanto* de los integristas que creen fracasado su proyecto: no habrá por qué considerar fracasada la democracia por la constatación de sus déficits; hay que contar con estos déficits y tratar de corregirlos.

En segundo lugar, y a partir de la Idea-límite, se logrará también frenar los probables reproches del pueblo a sus dirigentes; para los gestores de la democracia la Idea pura puede servirles de coartada: «No se nos puede exigir más, y en todo caso no tenemos responsabilidad en cuanto al estado imperfecto en el que hemos dejado a la sociedad gobernada por nosotros.» La idea de democracia fundamental permanecerá intacta, y podrá seguir guiando hacia la perfección política a las democracias realmente existentes, con todos sus defectos.

En tercer lugar, la Idea pura de democracia hará posible reinterpretar los grandes servicios que regímenes diferentes hayan podido prestar a las sociedades, en otro tiempo organizadas oligárquica o ti-

ránicamente, interpretándolas a la luz del progreso indefinido hacia la democracia fundamental.

En cuarto lugar, la Idea pura de democracia permitirá transferir a la democracia empírica la luminosidad de los fundamentos de la Idea pura; incluso permitirá atribuir a la democracia muchos de los progresos derivados de otras fuentes que muy poco tienen que ver con la democracia.

En quinto y último lugar, la Idea pura de democracia permitirá homologar, en sustancia, a todas las democracias empíricas realmente existentes, con todos sus defectos o déficits. Si la Constitución democrática de Estados Unidos mantiene la pena de muerte, y si su abstención ronda allí el 35 por ciento, esto no la descalificará como democracia. Para el fundamentalismo, la democracia norteamericana es tan democrática como la República Federal Alemana; sus defectos son accidentes, contingencias salvables siempre que se esté dispuesto a aplicar el mismo remedio: *más democracia.*

Sobre el nombre «Panfleto»

¿Y por qué llamar «panfleto» a una crítica a la «democracia realmente existente»? Ante todo, en atención a la previsión de que así lo llamarán, probablemente con toda la connotación peyorativa del término, los demócratas fundamentalistas, los mismos «demócratas científicos» y aun los «científicos no demócratas», pues un panfleto no es desde luego un escrito científico que pretende ir probando todos sus puntos y citando todas sus fuentes.

Un panfleto es sobre todo un alegato partidista, tal como es visto por los del partido contrario; por ello también es un escrito en pro o en contra de alguien: un panegírico suele ser llamado panfleto por los enemigos del agraciado. Tampoco será necesario que el escrito panfletario sea breve (un libelo), como parece sugerirlo su etimología convencional («folleto en la palma de la mano», *palme feuillet*) canalizada por vía inglesa (*pamphlet*); llamamos también panfleto a un folletón combativo, a un infolio escolástico, a un tocho en pergamino, como la *Defensio fidei* de Suárez contra el rey Jacobo I, acaso por que la *a* de la palabra, reforzada por el *pan* totalitario, prevalece sobre el diminutivo del significado libelo. Panfleto suele ser el término utilizado para designar un mazo de páginas indigestas, que contiene una argumentación farragosa de brocha gorda, en la que se intenta desprestigiar, sobre todo en el terreno político, alguna institución, o alguna persona, cuyo prestigio se considera inmarcesible. Este sentido peyorativo acaso incorpora la supuesta inanidad de la argumentación ofrecida (recuerdo que un libro mío de hace más de treinta años, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, era conocido por mis enemigos antropólogos como «el panfleto»). Pero ésta es la razón por la que llaman también panfletos sus adversarios a los escritos retóricos, en pro de alguien o de algo, escritos no injuriosos, sino laudatorios en exceso, llenos de aire pero vacíos de sustancia, y desde luego, de sustancia científica.

Ahora bien, si eliminamos las connotaciones valorativas, peyorativas o ponderativas, del término panfleto, ya sea denigratorio, ya sea exaltatorio, y nos atenemos a sus contenidos, ocurre que muchas de las obras que son consideradas panfletos por sus enemigos están repletas de sustancia argumentativa, aunque ésta no sea científica, una sustancia cuya fuerza los adversarios se niegan a reconocer. Y entonces el panfleto es ante todo un argumentario, un conjunto o totalidad de argumentos dirigidos en pro o en contra de algo o de alguien. Y en este sentido el género literario del «manifiesto», en tanto se dirige siempre a favor o en contra de alguien o de algo, se aproxima mucho al género del panfleto, y aun podría considerarse como una especie suya. El *Novum organum* de Francis Bacon, el *Discurso del método* de Descartes, el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, y aun *El fin de la historia* de Fukuyama, podrían valer como versiones diferentes del género panfleto. Y extender el término panfleto a otros géneros literarios (en este caso, a los manifiestos) tampoco es hacer algo inaudito. Hace ya casi dos siglos, Paul-Louis Courier (el descubridor del manuscrito de *Dafnis y Cloe*, con su famosa mancha incluida) propuso también, en su obra *Pamphlet des pamphlets*, de 1824, extender el nombre de panfleto a obras como las *Filípicas* de Demóstenes o las *Provinciales* de Pascal.

Si denominamos *Panfleto contra la democracia realmente existente* al presente argumentario dirigido contra la democracia fundamental es para anticiparnos a la denominación que los demócratas

fundamentalistas darán probablemente a este libro si lo hojean o lo leen a saltos. Y entre los fundamentalistas de la democracia hay que contar a muchos de quienes cultivan la «ciencia jurídica constitucional», y alcanzan en ella, por su propio esfuerzo, un lugar de merecido prestigio.

Ciencia constitucional y Teología dogmática

En el lenguaje académico y bibliográfico, la expresión «ciencia política» (o «ciencia política constitucional», u otras parecidas) se utiliza ordinariamente como denominación de cátedras o de tratados de «Derecho político-constitucional»; así también, el adjetivo «constitucionalista» designa al profesional o especialista que enseña o investiga en esta ciencia político-constitucional, a la manera como el adjetivo «matemático» o «químico» designa al científico que cultiva las respectivas materias científicas. Y, por supuesto, nada tenemos que decir contra esa costumbre, que cuenta a su favor con el hecho de que muchos de esos científicos son *sabios*, es decir, personas poseedoras de un saber complejo, sutil y maduro.

Lo que no autoriza, sin embargo, a confundir (a «identificar», a «ecualizar») en función de la condición de científicos que les es socialmente otorgada y que ellos asumen con orgullo, a los «científicos del derecho constitucional» con los científicos en materia física, matemática o bioquímica.

Dejando de lado zonas comunes de intersección (principalmente el dominio doxográfico relativo a la materia respectiva, más propia de su condición genérica de profesores sabios que a su condición específica de científicos) y atendiendo únicamente a los contenidos objetivos propios de cada ciencia particular, hay que concluir que el término «ciencia» no es unívoco, y, por nuestra parte, hemos distinguido tipos muy diversos de ciencia y, por consiguiente, de científicos (véase *La teoría del cierre categorial,* tomos 1 y 2, un resumen en el opúsculo *¿Qué es la ciencia? La respuesta desde la Teoría del cierre categorial*).

La cuestión es, por tanto, determinar a qué tipo de ciencia (o de disciplina académicamente asimilada) pertenece la ciencia política

del derecho constitucional. Y como no es éste el lugar oportuno para tratar este asunto, que lógicamente conlleva entrar en las cuestiones más generales acerca de la naturaleza gnoseológica de las disciplinas o ciencias jurídicas (y aquí debo remitirme, como obra básica, al libro de Jesús Vega, *La Idea de ciencia en el Derecho*, Biblioteca Filosofía en español, Oviedo, 2001), me limitaré a esbozar una analogía, profunda y pertinente, sin duda, en el contexto de una crítica a la Idea de democracia (objeto inexcusable de la ciencia política constitucional), entre la Ciencia constitucional y la Teología dogmática. El desarrollo de esta analogía requeriría también muchas páginas, puesto que sería preciso estudiar los paralelos que estas disciplinas mantienen, no solamente en sus *partes dogmáticas,* sino también en sus *partes históricas* y en sus *partes comparativas* (una tripartición que tomamos de Erich Rothacker). Lo que sigue se circunscribe, por tanto, a la exposición en esbozo de la analogía entre las dos disciplinas o ciencias denominadas Derecho constitucional y Teología dogmática.

Ante todo hay que subrayar la naturaleza *positiva* (que no quiere ser filosófica) de estas dos disciplinas. Ambas se refieren a *materiales positivos,* sociales históricamente dados, y no a Ideas emparentadas con estos materiales (como pudieran serlo la Idea de Dios, en el caso de las materias teológicas, o la Idea de Derecho natural, en el de las materias constitucionales). Por ello, ni la ciencia constitucional ni la teología dogmática figuran como disciplinas filosóficas (y por ello no hay que confundirlas, respectivamente, con la Filosofía del Derecho o con la Teología Natural, que, sin duda, han de ocuparse respectivamente de la Idea del Derecho y de la Idea de Dios).

La Teología dogmática no tiene propiamente como objeto formal la Idea de Dios: su objeto formal es la *revelación*, los múltiples *dogmas* que han ido depositando las *fuentes de la revelación.* La Ciencia política no tiene como objeto la Idea del Derecho (o la Idea del Estado) sino las *leyes positivas*, que han ido depositando las *fuentes del Derecho* y especialmente las que tienen que ver con el Estado y con su constitución jurídica (es decir, desde el punto de vista del Derecho). Se trata por tanto de dos disciplinas positivas; y, en cuanto a su positivación, habría que hacer constar que la de la Teología dogmática precedió a la de la Ciencia política constitucional, y aun

a la de la Ciencia jurídica en general (Karl Olivecrona, en *El Derecho como hecho*, recoge como fuentes principales de las expresiones *iustitia positiva* o *ius positivum* algunos textos escolásticos, desde los *Comentarios* de Calcidio al *Timeo* de Platón, hasta Abelardo o santo Tomás). Otra cosa es que tanto la Teología dogmática como la Ciencia política constitucional puedan utilizar conceptos o Ideas tomadas de otras ciencias o de diversos sistemas filosóficos para llevar adelante sus tareas.

La analogía entre las disciplinas que confrontamos podrá establecerse en función de las metodologías gnoseológicas respectivas que algunos de sus cultivadores les adscriben y, ante todo, a las que tienen que ver con las llamadas «metodologías propias de las ciencias hipotético deductivas», metodologías basadas en una transformación de la Idea de ciencia dibujada por Aristóteles en sus *Segundos Analíticos*. De este modo cabría suponer que los principios (postulados o axiomas) de cada una de estas ciencias —Teología dogmática o Ciencia política constitucional— están dados de modo *positivo*, respectivamente por la revelación o por la Constitución (o si se quiere, por la historia política constitucional); y que, supuesto este principio, la tarea de cada una de estas ciencias consistiría en «deducir» los teoremas o conclusiones que pudieran extraerse de los correspondientes sistemas de principios.

Tanto los teólogos dogmáticos como los constitucionalistas hablan de «la doctrina» para referirse a esas construcciones supuestamente fundadas en una deducción de principios positivos; y en ambos casos hay que subrayar que «la doctrina» no quiere reducirse a la condición de un mero «subproducto académico» (o especulativo) de la vida de la Iglesia o de la del Estado, respectivamente, puesto que también las doctrinas respectivas serán reaplicadas una y otra vez al mismo «cuerpo de los principios» como guías para su reinterpretación y, en ocasiones, como puntos de partida para la creación de nuevos contenidos dogmáticos, ya sea a través de la proclamación solemne por un Concilio o por el Sumo Pontífice, como dogmas nuevos, de algunas proposiciones ya establecidas por los teólogos (llámense Duns Escoto o Melchor Cano), ya sea por medio de la incorporación a la parte constitucional del ordenamiento jurídico, llevada a cabo por el Parlamento o por el monarca, de alguna proposición de ley establecida por «la doctrina» por los científicos del derecho constitucional (llámense Paul Laband o Hans Kelsen).

Ahora bien, la teoría del cierre categorial rechaza de plano la concepción proposicionalista, de estirpe aristotélica, que late en el fondo de la idea de las ciencias hipotético-deductivas; por consiguiente, y desde su punto de vista, no puede dar por buena (como suficientemente profundo o, en todo caso, significativo para nuestro intento crítico de la democracia) la explicación de la analogía que acabamos de sugerir, sin que por ello pueda dejar de reconocerle cierto alcance, por superficial que sea. Pero el supuesto mismo de que existen cuerpos doctrinales que se constituyen como un despliegue plural de un sistema originario de principios es inadmisible, porque es la unidad de ese sistema la que no puede darse por supuesta. En efecto, aun cuando cada principio fuera axiomático y primero la composición de varios principios en un sistema ya no puede ser axiomática, si es que los axiomas deben ser independientes en el sistema (en su sentido hilbertiano), lo que es tanto como decir que es preciso reconocer la dependencia de la materia que, al parecer, «se deduce de ellos».

Sencillamente, los *datos de la revelación* no desempeñan el papel de primeros principios de la Teología dogmática, en el sentido de la concepción proposicionalista de la ciencia; correspondientemente diremos lo mismo de los *datos de la Constitución* en la Ciencia política constitucional. Porque una ciencia no se edifica sobre proposiciones o sobre sistemas doctrinales (el propio Kelsen tuvo que postular unos principios metajurídicos ideales que habría que situar más allá de todo horizonte positivo) sino sobre *términos, operaciones* y *relaciones*. Los *principios propios* de cada ciencia son más bien el resultado de una «axiomatización» de un cuerpo doctrinal que habrá ido evolucionando por otras vías, y a partir de múltiples términos y clases de términos, de múltiples operaciones y de relaciones interpuestas entre ellos.

Supondremos, en definitiva, que el objetivo de la Teología dogmática no es tanto el de deducir multiplicidad de conclusiones a partir de la unidad del sistema de principios sino, por el contrario, partiendo de la multiplicidad de datos, dogmas, etc., que van integrando un material acumulado por diversas fuentes (que además si-

guen manando), ir tratando de establecer los nexos o relaciones de concatenación, de semejanza, de jerarquía, que puedan establecerse en este material, a fin de organizar un «cuerpo de doctrina» unitario. Esto es lo que algunos, al tratar de fijar el «Estatuto de la Teología dogmática», perciben como un proceso de «racionalización de la fe»; una percepción que queda en la superficie porque la racionalización escolástica del depósito de la fe conduce, por el contrario (al menos según la escuela tomista), una y otra vez, a la constatación de la naturaleza praeterracional (por no decir irracional) de los dogmas, si tomamos como criterio de racionalidad determinados sistemas filosóficos o científicos. La fundamentación teológica del dogma eucarístico por santo Tomás no es tanto una «racionalización filosófica» orientada a disolver el dogma mismo en una teoría racional, cuanto una exposición de las líneas a través de las cuales el dogma eucarístico se muestra desbordando enteramente los límites del hilemorfismo (teoría de la cantidad, de la extensión, etc.) tal como Aristóteles lo había desarrollado en su análisis de las morfologías dadas en el mundo natural.

Otro tanto habrá que decir, *mutatis mutandis*, de las *leyes positivas* respecto a la *doctrina* construida por la Ciencia constitucional. La doctrina constitucionalista, en cuanto construcción jurídica, desborda continuamente el terreno de las sociedades políticas históricas, y el de su evolución real, aunque ofrece criterios para interpretar esa evolución (en un sentido más que en otro) y para intervenir de hecho en la misma (cuando algunas líneas de la doctrina sean asumidas «nematológicamente» por determinadas corrientes sociales —sindicatos, estamentos, partidos políticos, etc.— que actúan en la sociedad política e intervienen en la «evolución homogénea» de la propia constitución política de esas sociedades).

En el «depósito de la fe católica», administrado por la Iglesia romana, hay dogmas de muy diverso origen, social e histórico, y de muy diverso alcance. Por ejemplo, el dogma de la Trinidad, el dogma de la unión hipostática, el dogma del Corpus Christi eucarístico, el dogma de la virgen María, el dogma de la inmortalidad del alma humana, del origen monogenista de todos los hombres, de la condición del papa como vicario de Cristo (y no sólo de Pedro), el dogma de su infalibilidad, etc. La Teología dogmática ofrecía

modos de conexión entre esos dogmas (por ejemplo, la conexión entre la segunda persona de la Trinidad y la Eucaristía), confrontando su sistema con los de otras religiones, creencias o ciencias de su entorno, a fin de situar sus posiciones ante ellas, asimilándolas o distanciándose de ellas o, en su caso, condenándolas. Y, sobre todo, se esforzó por establecer un «cierre» en ese sistema doctrinal, en perpetua reconstrucción, basado en establecer como fundamento para la conexión de sus partes la misma naturaleza de las fuentes *emic* de la revelación, de suerte que fuera la propia teología, junto con la autoridad eclesial, la que fijase «desde dentro» el ámbito de la revelación (por ejemplo, la verdad o validez de los textos evangélicos se fundará en las tradiciones apostólicas, así como la verdad de estas tradiciones se fundamentará en los textos evangélicos). De este modo, la Teología dogmática alcanzará su propia inmanencia o, si se prefiere, su estado de «autismo soberano», que sin embargo sólo se sostiene por los auxilios de una jerarquía y de un poder ejecutivo que dispone de la potestad de excomulgar, en caso de extravío, a quien se desvíe del sistema normativo, al heterodoxo, ya sea cismático, ya sea apóstata. Uno de los principales efectos de la Teología dogmática será el trazado de una línea divisoria entre los contenidos del depósito de las verdades fundamentales de la Iglesia católica y el cuerpo de los contenidos adyacentes, adventicios o permanentes (leyendas o rituales piadosos, milagros no probados, «reglamentos» administrativos del derecho canónico, etc.).

¿Y cuál es el objetivo de la Ciencia del Derecho constitucional? Fundamentalmente, no sólo sistematizar las normas jurídicas que las diversas fuentes del Derecho han ido acumulando en una sociedad viviente en el curso de los siglos hasta desembocar en la sociedad democrática sino, sobre todo, establecer la naturaleza de las normas mediante las que se constituye, de modo explícito («por escrito») una sociedad política como tal, y especialmente si ésta es una sociedad democrática. Y así como la Teología dogmática trazaba la línea divisoria entre el depósito de los dogmas y el cuerpo de los contenidos adyacentes, en función de la Idea de revelación, así la Ciencia política traza la línea divisoria entre el depósito de las normas constitucionales fundamentales y el cuerpo de las normas jurídicas

adyacentes (permanentes o adventicias), en función de la Idea de la Juridicidad, establecida también por la propia doctrina y por la autoridad política competente (lo que está muy cerca de aquello que Carl Schmitt había percibido en su teoría *decisionista* de las normas políticas constitucionales). Lo que la revelación es, por tanto, para el depósito de la fe de la religión (es decir, de los ciudadanos de la Ciudad de Dios), es la juridicidad de la Constitución para el depósito de las normas jurídicas de una nación, de los ciudadanos de la Ciudad terrena. Por su condición de revelados (condición que, en nombre de la propia revelación, concede la jerarquía eclesiástica institucionalizada) los dogmas se constituyen como un sistema cerrado y soberano, con capacidad de crecimiento y reproducción inmanente gracias al *cierre postulatorio* establecido por la atribución *ad hoc* a determinadas actuaciones de las instituciones jerárquicas de su condición de reveladas (por ejemplo, el Concilio, o el papa, cuando habla *ex cathedra*, o simplemente a los órganos que otorgan el *imprimatur*). De este modo, el ordenamiento dogmático queda dotado de una inmanencia autista y soberana.

Análogamente, por su condición jurídica, atribuida a las normas constitucionales, como principio de un cierre postulatorio, el Estado de derecho se organiza como un Estado soberano, y producirá la apariencia de que el Estado democrático adquiere la capacidad de evolucionar dentro de su propia inmanencia jurídica y autista («de la ley a la ley»), principalmente mediante el ejercicio de la llamada «Justicia constitucional». Por ello, gracias a que una parte institucionalizada de la sociedad política, y concretamente el órgano encargado de juzgar la propia juridicidad de las normas, logra obtener la función exclusiva de discernir esta juridicidad, de la que él mismo se reconoce y es reconocido como custodio. El cierre postulatorio del Estado de derecho queda de hecho en manos del poder judicial, que a su vez está en manos del estamento de los legistas, bien sea en un sentido estricto, a través de los tribunales ordinarios (según la tradición de Estados Unidos: el juez Marshall, por ejemplo) o del Tribunal Supremo, o bien sea a través de tribunales *ad hoc,* ya dependan del ejecutivo —en la Constitución francesa del año VIII— ya del legislativo —en cuyo caso el Parlamento actúa como juez y parte—, de órganos judiciales formados a partir de todos ellos, en partes iguales o des-

iguales, como fue el caso del Tribunal de Garantías de la II República española, o del Tribunal Constitucional de 1978.

La constitución jurídica presupone también dada una pluralidad de leyes, de normas, de tribunales; pero esta pluralidad intentará ser unificada desde el supuesto de que todas ellas son la manifestación del «pueblo», que es quien, a través de la Constitución, se reconoce a sí mismo como Estado soberano, determinando cuáles son sus órganos e instituciones encargadas de custodiar las leyes, interpretarlas y desarrollarlas. Por ello, la Constitución democrática, aunque presupone ya dado un depósito de leyes «en marcha» en un pueblo, y por tanto, las propias funciones legislativas, se presenta como el canon de este depósito y de estas funciones, un canon mediante el que designa los órganos autorizados para interpretar las riquezas de ese depósito y crear unas leyes que habrán de atenerse desde entonces a él. De este modo, la Constitución *garantiza*, frente a la indefensión y excesos de los legisladores preconstitucionales, unos límites. La Ciencia política considerará este cierre postulatorio constituyente como un proceso de racionalización de la sociedad política. Esto supone una sustantivación de la Constitución, en virtud de la cual el propio pueblo queda «positivizado». La Constitución comenzará a ser una ley fundamental, juridificada (puesto que se establece que su infracción es antijurídica), pues aunque ella no está producida por los órganos legislativos, sin embargo, a través del referéndum, se atribuye al Pueblo (como la revelación a Dios); pero en cierto momento la Constitución se emancipa del propio pueblo, a saber, en el momento en que él se ha manifestado en ella, y en ella se contienen las normas según las cuales se organiza el Estado.

De este modo, la «clase de los legistas» (los «teólogos constitucionales», los legisladores, los jueces), desde la inmanencia misma sostenida por parlamentarios, ministros, jueces, etc., podrá ir desplegando una doctrina *coherente* mediante construcciones jurídicas que no temerán acudir a ficciones jurídicas cuando sea necesario para mantener el principio de la inmanencia positiva unificada del ordenamiento jurídico (al Estado, por ejemplo, se le conferirá la condición de persona jurídica capaz de establecer, mediante sus abogados, negocios o adquirir obligaciones respecto a otras personas o instituciones; ficciones útiles para ser mantenidas bajo el control del

poder judicial). Sobre esta inmanencia o autismo jurídico se edificará el cierre postulatorio de la Ciencia política constitucional, cuya naturaleza sigue siendo, en todo caso, eminentemente *práctica.*

Alcance de la crítica a la democracia contenida en este Panfleto

El argumentario de nuestro Panfleto presupone un enfoque de la crítica a la Idea democrática similar al que hemos esbozado a propósito de la crítica del *perpetuum mobile* y de la crítica del cristianismo realmente existente.

A) Situémonos, en primer lugar, en una perspectiva interna (*emic*) al fundamentalismo democrático. Desde esta perspectiva la «crítica a la democracia realmente existente» se corresponde obviamente con la crítica que un demócrata fundamentalista y no integrista puede llevar a cabo contra esas democracias que él precisamente considera como realmente existentes:

a) El demócrata fundamentalista «militante» en el «pensamiento políticamente correcto» comenzará presuponiendo la definición de la Idea fundamentalista de democracia como el modelo oloárquico de la sociedad política según el cual el control y el gobierno de esta sociedad corresponde al pueblo, a todos, o a la mayoría, en calidad del «todo virtual» o de la «voluntad general» (cuando las minorías acepten los resultados de las decisiones electorales). Es el pueblo quien «se da a sí mismo» la constitución democrática y quien controla sus aplicaciones. Es así como la sociedad política y sus ciudadanos alcanzan la libertad, la igualdad y la justicia.

b) Ahora bien, esta concepción axiomática de la sociedad democrática va unida inmediatamente al reconocimiento de las deficiencias o déficits que saldrán al paso en las realizaciones empíricas de la idea democrática. Las deficiencias, desviaciones o corrupciones se ajustarán a tipologías diferentes, según épocas o lugares, que irán desde las condiciones primerizas de la democracia ateniense (que arrastraba todavía la esclavitud) hasta las deficiencias de las democracias contemporáneas.

En cualquier caso queda abierta la crítica desde el fundamentalismo a las democracias empíricas o realmente existentes; una crítica abundante, de naturaleza algunas veces sistemática, otras veces más bien aleatoria (cuando va referida a contingencias —corruptelas, desajustes, etc.— individuales o de coyuntura). La crítica de las democracias realmente existentes equivale muchas veces a la confrontación de unos tipos de democracia desde la perspectiva de otros tipos de democracia realmente existentes (por ejemplo, la crítica a la democracia presidencialista de Estados Unidos desde la perspectiva de las democracias parlamentarias europeas, en las que el jefe del ejecutivo es nombrado por la asamblea de diputados; o recíprocamente, la crítica a las democracias parlamentaristas europeas desde el presidencialismo democrático en el que el jefe del Estado es elegido por el pueblo, actuando en gradaciones sucesivas, pero independientemente de las elecciones parlamentarias). Desde las democracias republicanas suelen establecerse críticas a las democracias «coronadas» europeas, que consideran como meros anacronismos residuales de tipo ornamental. Otras veces, la crítica a las democracias realmente existentes se hará desde el interior de la misma sociedad política: los partidos de oposición dudarán de la pureza democrática de determinadas leyes o decretos de carácter fiscal o laboral, emanados de un Parlamento con mayoría del partido en el Gobierno. Y, desde luego, la crítica a la democracia realmente existente se practicará cotidianamente en el terreno de las contingencias coyunturales, producidas en el curso de la vida de la sociedad política (el Watergate en la época de Nixon en Estados Unidos, el GAL o la corrupción económica en la época de González en España).

Sin embargo, estas críticas no pretenden siempre alcanzar la «línea de flotación» de la Idea fundamentalista de democracia, que permanecerá intacta. Es una crítica a sus déficits, cuya solución es siempre la misma: «Más democracia.»

c) La crítica a las democracias realmente existentes permitirá una confrontación, desde luego, entre los diversos modelos de democracia, y una valoración comparativa de las mismas («hay democracias lastradas por el reconocimiento de la pena capital»). Tam-

bién permitirá una orientación para la mejora incesante de las democracias realmente existentes bajo la guía de los principios de la democracia pura o esencial. Y sobre todo una esperanza siempre renovada de que las aplicaciones de los principios de la democracia podrán extenderse y perfeccionarse en el futuro, porque sólo bajo su luz podrá alcanzar la historia su fin y plenitud políticas.

B) Situémonos ahora en una perspectiva externa (*etic*) respecto a los axiomas, y caben varias, para interpretar el alcance que pueda tener una crítica, aunque sea panfletaria, contra la democracia realmente existente.

a) La crítica tendrá que ser ahora mucho más radical puesto que va dirigida contra la misma «línea de flotación» de la nave ideológica que parece transportar los «Principios fundamentales» de la sociedad democrática. Sencillamente, las críticas no van dirigidas ahora contra las «encarnaciones empíricas» de la Idea democrática sino contra la Idea democrática misma. Los principios del fundamentalismo serán considerados como contradictorios, como utópicos y otras veces como meras ficciones jurídicas. *La crítica principal irá dirigida a mostrar que no existe una realidad social que corresponda al «pueblo» en cuanto titular de la soberanía de la sociedad política, ni existe ninguna voluntad general cuando se establecen los consensos electorales.* La crítica contra las democracias realmente existentes no partirá de esas sociedades políticas, supuestamente tales, sino de sociedades políticas reales, pero no como encarnación de la Idea, cuya propia estructura lógica se cuestiona.

b) Habrá que comenzar, por tanto, reduciendo esas democracias realmente existentes del fundamentalismo a la condición de sociedades políticas que se han constituido históricamente, no como una encarnación de la Idea democrática sino como resultado de un proceso secular de evolución y conflicto entre otras sociedades no democráticas (tiranías, oligarquías, etc.), cuando se ha aceptado la regla de las mayorías como método decisivo para resolver los problemas de la vida política. Estos procesos darán lugar a un tipo de sociedades, no unívocas, que son las democracias convencionales (convencionales porque se ha acordado denominarlas así en la taxonomía). Pero estas democracias convencionales, en cuanto al nombre, tienen sin embargo una realidad positiva por sí mismas, que no consiste ya en ser, repetimos, una «encarnación realmente existente» de la idea democrática sino en diferenciarse de otras sociedades de la taxonomía, como las tiranías, las oligarquías, las aristocracias, etc. Habrá que analizar en cada caso el origen de cada sociedad parlamentaria, sus peculiaridades y sus diferencias con otras sociedades, sin introducir en principio y *a priori* criterios de valoración comparativa según la distancia a esa supuesta idea fundamental.

c) No por ello habrá que desatender el análisis del proceso de constitución u origen de la Idea pura de democracia, como Idea límite. Y, sobre todo, el análisis de las funciones ideológicas que a esta Idea límite puede corresponder al ser aplicada a la interpretación de las democracias parlamentarias.

Orígenes de la Idea pura de democracia

Los procesos de constitución u origen de la Idea pura de democracia son muy diversos. Si el origen de la democracia se pone en la negación de la tiranía o de la oligarquía, y se hace coincidir esta negación con la libertad política, entonces la democracia se nos aparecerá históricamente como un proceso de «liberación política» gradual cuyo límite cabría poner en la Idea pura de democracia (que se presentará además como la Idea positiva del autogobierno o de la autodeterminación de la sociedad política), de parecido modo a como el progreso gradual del rendimiento de los motores lleva a la Idea límite pura del móvil perpetuo. En todo caso, lo que no podemos descuidar es el análisis del funcionalismo que corresponde a la Idea pura de democracia, cualquiera que fuera su origen, en el curso ordinario de las sociedades políticas que se consideren como «democracias realmente existentes». Y este funcionalismo es múltiple.

Ante todo la Idea pura de democracia tiene una función encubridora, con finalidades tranquilizantes, de la estructura real de la llamada sociedad civil democrática, que es una sociedad estructurada sobre las diferencias de clases, de profesiones, de oportunidades personales (el principio de la igualdad de oportunidades es en realidad un principio para legitimar, por la salida, la desigualdad de

los ciudadanos en la llegada) y de equilibrios inestables gracias a la relación que haya podido alcanzar la propia democracia con otras sociedades menos desarrolladas (principalmente el Tercer Mundo). El entusiasmo por la libertad democrática interna, acompañado de bienestar y de justicia progresiva y gradual, hace que cada uno de los demócratas fundamentalistas tienda a dejar de lado las condiciones sociales sobre las que se asienta su democracia, condiciones que se hacen patentes de vez en cuando a propósito de las crisis económicas, de los procesos de inmigración masiva desde el Tercer Mundo; sin embargo, desde la idea fundamentalista, los demócratas podrán mantener la esperanza de que estas situaciones irán resolviéndose a medida que la democracia vaya extendiéndose y perfeccionándose.

Cabría hablar también de una función apotropaica de la idea fundamentalista de democracia contra los integristas: la función de defenderse de los temores de «involución» de la sociedad hacia las formas precursoras de la tiranía, de la oligarquía o incluso de la anarquía. Esta función apotropaica (una función propia de los dioses protectores y, a veces, terribles) actuó también en la ideología del comunismo realmente existente: siendo el comunismo (según el fundamentalismo comunista) la forma más perfecta de la sociedad política, habría que conjurar cualquier temor de un retroceso hacia el fascismo o hacia el capitalismo: el comunismo es irreversible, no tiene retorno, y ningún régimen comunista, se decía en los años treinta, cuarenta, cincuenta, sesenta y aun setenta del siglo pasado, ha vuelto a recaer en el capitalismo, porque los defectos del comunismo sólo podrán superarse con «más comunismo».

Sobre todo, y al mismo tiempo, la Idea pura de democracia ofrece un criterio uniforme en el modo de plantear el análisis de los problemas políticos que vayan surgiendo en el curso de la vida democrática. Un planteamiento que irá siempre orientado a la interpretación de los problemas surgidos como contingencias que no comprometen en ningún caso a los fundamentos de la democracia (y esto incluso en el caso de que estas «contingencias» puedan afectar, por ejemplo, a la propia integridad de la sociedad política cuando tales contingencias tienen que ver con unos intereses independentistas de grupos integrados en la propia sociedad democrática, como es el caso de los independentistas vascos o catalanes, que también hablan en nombre de la democracia). Se tratará en todo caso de plantear los problemas de la democracia como originados por causas o circunstancias extrademocráticas, como puedan serlo la acción de agentes extranjeros o incluso la misma condición imperfecta de la naturaleza humana («no somos ángeles»).

Ejemplos conflictivos: abstencionismo activo y huelga general

Por ejemplo, si la democracia fuera ante todo la negación de la oligarquía, de la anarquía o del fascismo, ¿sería legítimo considerar como extrapolíticos los movimientos abstencionistas activos (que rondan a veces el 50 por ciento) o el desinterés de los ciudadanos por las cuestiones políticas? Las soluciones propuestas en la línea de «más democracia», ¿no son tautológicas? Es evidente que si tras una campaña de educación democrática los abstencionistas activos y pasivos desaparecen, y los jóvenes entregados a sus «libertades individuales» comienzan a interesarse por los asuntos públicos, se deducirá que la abstención dejará de ser un problema alarmante.

Una huelga general, aunque no sea revolucionaria, convocada por los sindicatos contra un ejecutivo democrático elegido por mayoría absoluta, ¿no constituye una situación difícilmente explicable desde la idea democrática pura? Pues las reivindicaciones, sin duda justas, de los huelguistas, ¿no deberían aplazarse hasta las próximas elecciones parlamentarias, dejando que hablen las urnas?, ¿cómo puede hablar un «sindicato de clase», en nombre de la democracia, cuando organiza una huelga general para impugnar una ley votada por un Parlamento democrático? Una huelga general, de un día de duración, aunque formalmente sólo podría justificarse como dirigida contra una empresa (artículo 28.2 de la Constitución de 1978, interpretado por la sentencia del Tribunal Constitucional del 8 de abril de 1981: «Es el derecho de los trabajadores a colocar el contrato de trabajo en una fase de suspensión y de ese modo limitar la libertad del empresario») puede significar un aviso al Gobierno democrático de mayoría absoluta, que le advierte de que su gestión no encuentra eco

en una gran masa de población trabajadora. Pero, en todo caso, esa masa de población, si participa del juego democrático, debería esperar a las urnas para derribar el Gobierno, y no debiera pretender derribarlo, o hacer variar sus decretos, con los que no se identifica, mediante las manifestaciones en la calle. Tampoco tiene justificación decir que la mayoría de la población siguió la huelga general, y no ya porque esa mayoría supuesta no es conmensurable —muchos no trabajaron por temor a represalias, o simplemente porque deseaban pasar un día en la playa— sino porque, aunque lo fuera, el lugar y tiempo de las manifestaciones políticas es el lugar y tiempo que ocupan las urnas en el día de las elecciones.

Pero si una estricta huelga general de un día de duración puede interpretarse como una contingencia, una huelga general revolucionaria ya no será una contingencia sino una enfermedad gravísima del organismo político, puesto que lo que esta huelga pretende, acaso sin saberlo, es derribar no ya sólo al Gobierno, sino la Constitución en nombre de la que ha sido elegido. Ahora bien, una huelga general que no quiere ser revolucionaria sino que quiere mantenerse dentro de la Constitución democrática, cuando moviliza «piquetes de acción coactiva» (llamados con eufemismo «de información»), que aterrorizan a los demás ciudadanos mediante amenazas, gritos, interposiciones físicas, petardos, etc. (y la presencia de estos piquetes de trabajadores no se justifica por la acción de los llamados metafóricamente «piquetes de empresarios»), ¿no es una huelga en la que muchos de los huelguistas están movidos por recuerdos de antiguas huelgas revolucionarias que buscaban no ya soluciones dadas en el ámbito de una democracia burguesa sino en el ámbito de la dictadura del proletariado?

Los problemas suscitados por estas huelgas con una intención objetiva revolucionaria, ¿pueden considerarse como contingencias de la democracia? Sólo en el supuesto, que pide el principio, de que el movimiento revolucionario antidemocrático esté conjurado de antemano. Y las medidas policiales para reprimir los piquetes, interpretadas como simples medidas de orden público (porque las medidas contra los piquetes de empresarios, corren a cargo, si se demuestran, de los tribunales de justicia), sólo de un modo muy lato pueden interpretarse como medidas democráticas. Esto se advierte más claramente en el

caso de las huelgas que atentan inmediatamente contra la salud pública en su estricto sentido sanitario: una huelga de basureros, por ejemplo, sostenida a lo largo de días es una contingencia que convierte la ciudad en un estercolero de máximo riesgo; pero los vecinos no tienen por qué tolerar convivir con el estercolero, y si las autoridades municipales, en nombre del respeto al derecho de huelga, no intervienen, los ciudadanos recurrirán a un servicio alternativo que será considerado por los huelguistas como esquirol, o como un golpe bajo y no democrático a su derecho de huelga.

Nuestro Panfleto, como antipanfleto

El *Panfleto contra la democracia realmente existente* que el lector tiene en sus manos podría considerarse en realidad como un antipanfleto del panfleto fundamentalista continuamente pronunciado por los «demócratas convencidos» (que se reclutan muy especialmente entre los «teólogos» del constitucionalismo), es decir, una crítica a la idea panfletaria (fundamentalista) de la democracia como sistema político puro y susceptible de ser utilizado como canon de cualquier democracia real, que sirve, entre otras cosas, de justificación a quien aun sintiéndose cómplice de los déficits de la democracia real no cree que queden comprometidos sus principios democráticos, que permanecen siempre a salvo, como los principios del cristiano, inmarcesibles ante el desgaste de la prosa de la vida. El *Panfleto contra la democracia realmente existente* no pretende ser otra cosa que una crítica demoledora a las democracias fundamentalistas, a la Idea que la mayoría de las democracias de nuestro siglo, una vez barridas de fascismos en la primera mitad del siglo XX, y de comunismos, al menos europeos, durante la segunda mitad, mantienen sobre la esencia de la democracia. Una Idea que les mueve una y otra vez a proclamarse demócratas como garantía de haber alcanzado el punto más alto posible de la conciencia política, ética y moral. Desde estas posiciones democráticas fundamentalistas de principio se tratará de reconstruir, justificar o explicar cualquier tipo de comportamiento valorado positivamente, y desde él se justificará también el ataque a cualquier tipo de comportamiento considerado indigno o criminal.

«El arte griego clásico —se dirá— fue el fruto de la democracia ateniense», o bien, «es preciso condenar el terrorismo (nacionalista, islámico, anarquista, etc.) en nombre de la democracia». Todas estas declaraciones son meramente panfletarias y propagandistas. El arte griego, tanto o más que la llamada democracia ateniense, fue fruto de su aristocracia, o incluso de la tiranía; y no hace falta aducir mi condición de demócrata para condenar un acto terrorista, el tiro en la nuca que da un etarra a un ciudadano que pasea por la calle. ¿Acaso un aristócrata, un dictador y hasta un déspota no lo condena también? Además, esta condición es un modo de contribuir a enturbiar la naturaleza del problema.

Más aún, muchos conflictos, incluso bélicos, pueden considerarse determinados por la dialéctica entre las democracias realmente existentes, en la medida en que ellas se enfrentan con otras democracias. Porque la democracia, y esto debía recordarse constantemente, se mantiene en el ámbito de una sociedad política, de suerte que las relaciones entre dos sociedades políticas democráticas no tienen por qué ser democráticas; y las parodias de democracia representadas en las votaciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en las que el voto de una democracia de doscientos cincuenta millones de ciudadanos se supone equivalente al voto de una democracia de cincuenta mil ciudadanos, es sólo una ficción jurídica, un mero caso de democracia procedimental, cuyo funcionalismo político hay que buscarlo más allá de la Idea de democracia. Los fundamentalistas se escandalizan de que el presidente de Estados Unidos esté dispuesto a desencadenar un ataque contra determinadas potencias islámicas, incluso aunque no cuente con la mayoría de las Naciones Unidas. Los fundamentalistas, que aquí se nos revelan como formalistas, considerarán esta actitud del presidente de Estados Unidos como antidemocrática, lo que quiere decir que ellos toman en serio la estructura democrática de la Asamblea General de las Naciones Unidas, incluido el propio derecho de veto que detentan los grandes.

Capítulo III

Las democracias empíricas (o positivas)

Sociedades democráticas y sociedades políticas

Las democracias empíricas a las que nos referimos son democracias políticas, es decir, sociedades políticas realmente existentes en nuestros días, que forman parte, ante todo, del círculo de las «democracias homologadas» con los Estados del llamado Primer Mundo, principalmente (las democracias de la Unión Europea, de Estados Unidos, México, Chile, etc.). En el Preludio dijimos que consideramos excluidas de la extensión del concepto de democracia política aquellas sociedades o comportamientos sociales que, sin ser propiamente de naturaleza política, suelen, sin embargo, ser considerados ordinariamente como democráticos. Hablaremos en estos casos, como hemos dicho, de democracias procedimentales, pero no políticas.

Es cierto que no faltan quienes defienden que una democracia política no es otra cosa que un caso más de democracia procedimental aplicada a materia política (aplicada a decidir, por ejemplo, no ya el cambio de itinerario de una excursión sino el cambio de las relaciones diplomáticas que el propio Estado mantiene con un vecino, declarándole la guerra). Sin embargo, y aun partiendo *ad hóminem* de esa definición procedimental de la democracia política, habrá que reconocer la inconmensurable distancia que media entre la «materia turística» del procedimiento democrático utilizado por nuestros excursionistas, y la «materia política» del procedimiento democrático utilizado por nuestros parlamentarios.

Es precisamente la materia, y no el mero procedimiento, la que define una democracia parlamentaria. O, dicho de un modo más ri-

guroso: lo que diferencia una mera democracia procedimental de una democracia política es la diferencia entre el tipo de conexión que media entre la materia no política y los procedimientos democráticos y la materia política y sus procedimientos democráticos. La naturaleza de la conexión entre el grupo de excursionistas que decide cambiar su itinerario y el procedimiento democrático de la votación a mano alzada que ha utilizado es muy distinta de la naturaleza de la conexión entre la asamblea democrática de una sociedad política y el procedimiento que ha adoptado para tomar una decisión política. Ante todo, porque la propia asamblea ya había sido elegida a su vez democráticamente, y sus decisiones políticas no se producen del mismo modo a como se producen las decisiones de una «democracia directa».

Aunque no sea la diferencia entre el procedimiento democrático directo y el indirecto o por representantes lo que distingue la mera democracia procedimental de la democracia política, es evidente que para que una sociedad política adopte, en determinadas circunstancias, los procedimientos democráticos, ha de reunir condiciones materiales mucho más complejas que las que necesita reunir un grupo de excursionistas o de deportistas. Y no es nada fácil, si no queremos pedir el principio, determinar cuáles son estas condiciones. Por ejemplo, pedir el principio es afirmar que la razón por la que una sociedad política asume los procedimientos democráticos, en todo cuanto concierne a su estructura política, no es otra cosa que la de llevar adelante y libremente su «voluntad de autodeterminación» mediante la que la sociedad llega a darse a sí misma su propia Constitución democrática.

En conclusión, el hecho de que una sociedad política asuma, por motivos internos, y no por motivos de imposición externa (que sólo dan lugar a democracias políticas formales), procedimientos democráticos en aspectos esenciales de su curso requiere que lo expliquemos a partir de la evolución de la propia estructura material de esa sociedad política; evolución que no se reduce al resultado de meras decisiones voluntaristas —«España decidió en 1978 darse a sí misma las reglas de juego en una Constitución democrática»— que habría que considerar como una contingencia o formalidad sobreañadida a la estructura material misma. En una

sociedad democrática no hay propiamente reglas de juego arbitrarias, sino determinadas por intereses y fuerzas objetivas; el procedimiento ha de poder ser visto como un efecto de su estructura material y no como una formalidad procedimental sobreañadida a esa estructura.

Una democracia material es, según lo dicho, una sociedad política que, en función de la estructura de su propia materia, es decir, en función de su constitución material (*systasis*), asume, desde dentro, y en virtud de la codeterminación de sus partes, la estructura democrática; y una de las cuestiones más importantes que tenemos que debatir será la de la determinación de las circunstancias materiales por las que una sociedad política ya dada evoluciona hacia la estructura democrática.

Democracias empíricas como democracias realmente existentes sin fundamentalismo

La crítica al fundamentalismo democrático puede proceder de ideologías antidemocráticas, ya sean de derecha (agustinismo político, condenación de Pío VI a la declaración de los Derechos Humanos de la Revolución francesa, «pensamiento reaccionario», críticas de Pío IX al liberalismo, etc.), ya sean de izquierda (principalmente comunistas —que consideran a las democracias avanzadas como simples democracias burguesas— o anarquistas —Durruti: «El individuo que vota anula su confianza en sí mismo porque delega su personalidad en una segunda persona»)—. Ahora bien, las ideologías antidemocráticas no pueden negar, al menos en el terreno de los fenómenos, en el terreno empírico, la realidad de las democracias políticas avanzadas.

Lo que llamamos democracias políticas materiales empíricas son las mismas democracias realmente existentes a las que se refiere el fundamentalismo democrático, una vez que hayan podido ser eliminados todos los componentes ideológicos fundamentalistas de los que ellas están empapadas.

Ahora bien, al segregar, en la medida de lo posible, la concepción fundamentalista de la democracia realmente existente se hace preci-

so sustituir los principios fundamentalistas de la democracia por otros principios funcionalistas, es decir, establecidos en función de la realidad misma de las democracias realmente existentes, que ya no se interpretarán desde las premisas fundamentalistas. Pero los principios sustitutivos del fundamentalismo democrático pueden tomarse o bien de la realidad de la materia, o estructura material misma de la sociedad política (resultante de una evolución histórica, determinada por acontecimientos pretéritos), o bien desde alguna característica funcional atribuida formalmente a la democracia, con independencia de la relación entre la materia misma de la sociedad política y la forma democrática. El «materialismo democrático» pretende derivar la estructura de la sociedad política de la estructura material de alguna *especie* particular de sociedades políticas bien diferenciada de otras especies de sociedades políticas, y bien determinada en su propia estructura material; una estructura que, por nuestra parte, y refiriéndonos a las democracias modernas «homologadas», haremos consistir en cierto tipo de sociedad de mercado, la sociedad de mercado de consumidores.

Frente al «materialismo democrático» —y, por supuesto, también frente al fundamentalismo democrático— el formalismo «teórico» democrático pretende dar cuenta de las democracias realmente existentes no tanto a partir de la materia social (de la sociedad civil, del pueblo) como de alguna característica de naturaleza más bien negativa, y vinculada a la democracia procedimental, como pueda ser el mal menor (la democracia es la menos mala de las formas de gobierno existentes, con lo que quiere decirse que la explicación de la democracia tendría simplemente un carácter de ensayo práctico) o su misma fragilidad, que preserva a la sociedad de una tiranía o simplemente de un mal gobierno inconmovible.

La teoría de la democracia que Karl Popper diseñó pertenece a este tipo de explicación de la democracia. Según Popper, la importancia de las democracias no habría que ponerla en su supuesta capacidad para que «el gobierno» represente al pueblo (pues las elecciones, más que ser el espejo donde el pueblo se manifiesta, son espejo de los partidos, de la propaganda, etc.) sino en su capacidad de derribar a los gobiernos mediante el voto de censura o mediante las elecciones (decimos nosotros, mediante la democracia procedimental). Es como si Popper hubiese aplicado a la política el mismo criterio que utilizó a propósito de la ciencia. La forma de la ciencia, según Popper, no se nutre de verdades establecidas en función de la materia, y, por tanto, tampoco la forma democrática del gobierno tendrá por qué expresar la «verdad del pueblo». Lo que caracteriza al privilegio de la ciencia, frente a la metafísica, es su capacidad de *falsar* las proposiciones construidas teóricamente; lo que constituye al privilegio de la democracia frente a otros tipos de gobierno sería su capacidad de destituir del gobierno a los políticos que fracasan en su gestión.

Ahora bien, sin duda la capacidad de ser destituido un gobierno es propia de la democracia, como es propia de la ciencia su capacidad de desmentir, o demostrar la falsedad de las teorías erróneas. Pero así como las teorías científicas se desmienten porque son erróneas, pero no son erróneas porque se desmientan, así tampoco los gobiernos (no ya los Estados) son derribados porque gobiernan mal, pero no gobiernan mal porque sean derribados. La falsación o la destitución son indicios de un error, pero no son la raíz del error sino sólo su desvelamiento. Y esto supone la verdad o la *eutaxia*: lo que la verdad es a la ciencia es la *eutaxia* a la sociedad política, es decir, la capacidad efectiva de seguir existiendo de modo recurrente, en virtud del encaje objetivo de las partes; encaje necesario en la verdad científica y no necesario en la *eutaxia* política, que, por ello, hay que adscribir más al orden de la prudencia que al orden de la ciencia.

Las raíces materiales de una sociedad política

Desde el materialismo filosófico rechazamos el fundamentalismo democrático pero también el formalismo falsacionista democrático. Si aquél nos parece «excesivamente metafísico», éste nos parece «excesivamente positivo», es decir, trivial, un simple pleonasmo de la descripción de un fenómeno. Explicar y justificar la democracia por la capacidad de recurrencia de sus procedimientos falsacionistas no es otra cosa sino pedir el principio, por la vía del factualismo: «La democracia formal se explica y se justifica en virtud de su

propia recurrencia, que mantiene continuamente la esperanza del pueblo.» Es una explicación y una justificación, en el fondo psicológica, de la democracia, análoga a esa explicación y justificación del diálogo como procedimiento para resolver, por vía pacífica, los conflictos políticos o incluso los conflictos personales, en general. Es evidente que mientras una «sesión de diálogo» (entre sindicatos, partidos, o personas individuales) concluya en la convocatoria de otra sesión de diálogo posterior, y así *ad infinitum*, «no llegará la sangre al río». Pero la verdadera cuestión estriba en determinar hasta qué punto las «condiciones materiales» permiten convocar una vez más la mesa de negociaciones, y no obligan más bien a interrumpir el diálogo y buscar soluciones perentorias por otras vías; porque si el diálogo se continuase indefinidamente lo que habría que concluir es que los problemas debatidos no tendrían por qué suponerse resueltos sólo por el diálogo, sino por otros motivos que están actuando fuera de la mesa de negociaciones.

En cualquier caso, lo que se llama «democracia formal» es tan sólo una pseudodemocracia, es decir, una sociedad política materialmente no democrática, pero que ha asumido una fachada democrática bien sea por imposición de potencias externas (sin cuya asistencia no podría mantenerse) bien por un disfraz de la sociedad política no democrática que se presenta a las demás como si fuera una sociedad democrática. El «gran cacique» de la Restauración monárquica española del siglo XIX, Romero Robledo, para organizar las elecciones a Cortes constituyentes que votaron la Constitución de 1876, comenzó suspendiendo más de 6.000 ayuntamientos, para nombrar, a través de una Real Orden, otros tantos nuevos que le eran adictos. En general, sospechamos que toda conceptualización «hilemórfica» que utilice las ideas de materia y de forma como si se tratasen de dos principios diferentes pero en posible composición es muy peligrosa. Este tipo de conceptualizaciones sólo es adecuado para determinadas situaciones: por ejemplo, aquéllas de las que partió Aristóteles para explicar la fabricación de objetos artificiales (el bronce, o materia, vertido en un molde con la forma de una espada; el mármol, o materia, a la que el escultor le da la forma de Artemisa). Pero fuera de estas situaciones, por ejemplo, las que plantean los organismos vivos, las formas no pueden tratarse como si fuesen

principios externos sobreañadidos a la materia, porque derivan de ella misma, es decir, porque la forma está *determinada* por la interacción diamérica de las partes del conjunto conformado, sin excluir la interacción con su entorno.

En resolución, buscamos las razones por las que una determinada sociedad política ya preexistente (presuponemos por tanto que una democracia no brota directamente de las sociedades animales sino de sociedades humanas no democráticas) evoluciona en su estructura material de tal suerte que se vea determinada a asumir la estructura formal de una democracia.

Las sociedades políticas como «sociedades de conocimiento» desbordadas por la realidad que ellas conocen

Una democracia política material es, ante todo, una especie con diversas versiones o modulaciones de sociedad política. Y toda sociedad política es, sin duda alguna, una «sociedad de conocimiento», de conocimientos *sui géneris*, es decir, una sociedad cuyos miembros, en primer lugar, deben conocer los planes y los programas de sus conciudadanos en tanto constituyen un círculo de presente; han de conocer también en lo posible los principales proyectos de sus antecesores (por cuanto éstos influyen continuamente en ellos, sin que a su vez éstos puedan influir en aquéllos) y han de conocer (o mejor, prefigurar o anticipar el conocimiento), en la medida de lo posible, aquello que se proyecta para sus sucesores (en quienes influyen plenamente, sin que puedan en cambio recibir influencia alguna de ellos).

En suma, una sociedad política es una sociedad que viviendo en su presente conoce de algún modo, por anamnesis, su pretérito, y anticipa mediante prolepsis propias, su futuro. Ésta es la razón por la que solamente en los hombres, en cuanto primates dotados de lenguaje articulado, es posible hablar de sociedades políticas. Las llamadas «sociedades políticas» animales no lo son propiamente, sin perjuicio de que en ellas podamos encontrar muchas claves comunes a las sociedades políticas humanas.

El desbordamiento de los recuerdos (anamnesis) *y de los planes y proyectos* (prolepsis)

El inexcusable conocimiento pragmático mediante el que se desenvuelve una sociedad política en general y una democracia material en particular *no agota* la realidad de esa sociedad, cuyos procesos desbordan continuamente el conocimiento de las influencias recíprocas que constituyen el círculo del presente, así como también desbordan las *anamnesis* (que sólo filtran, y en general de un modo ideológicamente distorsionado, una parte de las influencias pretéritas) y las *prolepsis* (porque sabemos que nuestros planes y programas influirán decisivamente en nuestro futuro, pero no de qué modo). El curso de las sociedades políticas puede decirse, de algún modo, que es gobernado «desde dentro» por los hombres que las constituyen, y no por los dioses; pero el gobierno que los hombres pueden ejercer desde dentro en las sociedades políticas no es omnímodo, y por ello no puede afirmarse que mediante la vida política madura los hombres «se determinan y aun dirigen su propia evolución», ni menos aún puede decirse que «los hombres eligen su propio destino».

Dicho de otro modo: las sociedades políticas se organizan de algún modo mediante el conocimiento, en cuanto vinculado a la voluntad consiguiente, que sus miembros tienen de sí mismos; pero este conocimiento no agota la realidad de la vida política que se desenvuelve en gran medida por encima de las voluntades humanas.

La systasis *o «constitución material» de la sociedad política*

El conocimiento político culmina en el establecimiento de leyes escritas, porque sólo de este modo las normas por las que se rige la sociedad política pueden alcanzar un significado eutáxico a escala secular, es decir, más allá de la escala de las vidas individuales o etológicas, dotadas también de sus normas particulares. Las leyes escritas, emanadas del poder capaz de establecerlas de hecho (un rey divino, una asamblea), no sólo incorporan las costumbres de un pueblo sino que las reinterpretan desde la perspectiva de la eutaxia. Las leyes (que habrá que defender, como decía Heráclito, tanto o más que las murallas), junto con

todas las demás instituciones normalizadas políticas (relativas a la jerarquía, al gobierno) y sociales en general (formas de propiedad, parentesco, técnicas de producción...), y en la medida en que se integran en un cuerpo dotado de una mínima estabilidad eutáxica, forman la *systasis (constitutio)* de la sociedad política. Bajo este término de *systasis* incluimos, además de la constitución material escrita de una sociedad política y su «constitución interna» (referida a sus normas o leyes, escritas o no), los componentes *basales* (sociales, económicos) implicados en aquella Constitución, y recogidos ya de algún modo en el concepto de *Politeia*, tal como fue utilizado por Jenofonte o por Aristóteles (y por cierto, más cuando usa el término que cuando lo define), o en el concepto de *Societas civilis* de Francisco Suárez, y antes de que explícitamente estos componentes fueran reivindicados, a través del concepto de la «constitución real», propuesto por Fernando Lassalle en su célebre conferencia de 1862, «¿Qué es una Constitución?».

El concepto de *systasis* que venimos utilizando no corresponde a lo que en los últimos siglos, y sobre todo a partir de la primera guerra mundial, se llama «Constitución» en el sentido jurídico, por tanto, del «Estado de derecho», tal como es entendido en el llamado «derecho constitucional» (en España, a raíz de la Constitución de 1812, en el llamado trienio liberal que estableció en 1821 la enseñanza en las Facultades de Derecho, del «Derecho político constitucional»). La relación que media entre la *systasis* de una sociedad, en su sentido filosófico político, y la *constitución* en su sentido jurídico, podría compararse con la relación que media entre una lengua hablada (el latín, el español) y la gramática escrita de esa lengua. La gramática de una lengua no «crea» las normas lingüísticas, que ya han de estar actuando en el lenguaje cotidiano (Jakobson habló de una «función gramatical» del lenguaje ordinario); pero no por ello la gramática de una lengua es un mero pleonasmo de la misma. Su objeto es fijar un sistema de normas frente a otras lenguas, o frente a la propia lengua oscilante, a fin de preservar lo que se considere importante y establecer un canon lingüístico. De la misma manera, una constitución jurídica no crea la constitución política o *systasis*, pero tampoco es un mero «sombreado» suyo, puesto que su objetivo es fijar un sistema de normas *frente a otras* (por ejemplo, las del propio pasado inmediato) y de ahí el carácter garantista atribuido a las consti-

tuciones jurídicas a partir de la Gran Revolución: la Constitución republicana busca asegurar las garantías jurídicas (legales) de las normas reconocidas frente a otras normas, y especialmente frente a las normas del Antiguo Régimen; pero también frente a otras fuentes de normas capaces de alterar la estabilidad del sistema de normas establecidas.

La Constitución escrita

Una constitución jurídica va dirigida tanto contra la autoridad de un déspota que emite decretos arbitrarios como contra un Parlamento que, postulando su soberanía, no admite ninguna constitución que limite su capacidad creadora, como ocurre en Gran Bretaña (lo que no quiere decir, obviamente, que el Reino Unido no tenga una Constitución, en el sentido de la *systasis*), como todo el mundo reconoce. A veces, para explicar esta «inconsecuencia» se recurre al concepto de «Constitución interna» (ya utilizado por Jovellanos), recurso muy torpe, a nuestro juicio, porque obliga a reinterpretar las Constituciones escritas (por ejemplo, en España la Constitución de Cádiz de 1812, la Constitución de Argüelles de 1837, o la primera Constitución republicana de 1869, o la Constitución de Cánovas de 1876, o la segunda Constitución republicana de 1931, o la Ley Orgánica del Estado de 1967, o la Constitución democrática de 1978, actualmente vigente) como si fueran «externas». Pero las constituciones escritas son constituciones formales y, por tanto, internas, por cuanto sólo pueden ser establecidas ateniéndose a requisitos arraigados en las condiciones específicas de determinadas sociedades políticas, y aun sin necesidad de que el objeto de sus normas vaya referido al Estado, como es el caso de las normas que se engloban en la llamada «constitución material» (aun cuando no figure en la constitución escrita).

Utilizando conceptos de la teoría del cierre categorial, podríamos formular el objetivo de una constitución escrita como orientado a cerrar postulatoriamente un sistema de leyes establecido.

Una Constitución no es el resultado del cierre categorial propio de una ciencia rigurosa. No pretende «agotar» todas las normas de la sociedad política, y en especial de su *systasis*, pero sí fijar, a través de una Ley fundamental, considerada como tal, un canon al que deberán ajustarse todas las demás leyes, cerrando el flujo, por ejemplo, del «*derecho judicial*» y distinguiendo por tanto, no sólo el poder legislativo del poder judicial, que aplica las normas fundamentales, sino también limitando el poder creador ilimitado del Parlamento.

La Constitución escrita asume de este modo la función de canon o ley canónica *meta-nómica* (re-flexiva), paralela a las reglas metalingüísticas propias de la gramática de un «lenguaje natural». Esta condición meta-nómica y, por tanto, jurídicamente anómala (para los ordenamientos jurídicos preconstitucionales, por ejemplo los del Derecho romano), confusamente percibida, llevó acaso a los redactores de la Constitución española de 1978 a incluir bajo el epígrafe «Título preliminar» sus nueve primeros artículos, en los que se expresan esas decisiones políticas básicas que, según Carl Schmitt, definen o presuponen la existencia política de un pueblo, es decir, esas decisiones mediante las que se establece lo que antes hemos llamado *cierre postulatorio* (es decir, no científico sino tecnológico-prudencial) del ordenamiento jurídico de un Estado de derecho.

Sin embargo, la analogía entre la gramática de un lenguaje y la Constitución de una sociedad política se detiene aquí, y la consideración de las razones de este límite es tan ilustrativa como la consideración de la analogía misma. Sin duda, la analogía cesaría en el momento en el que aceptásemos la opinión, corriente entre los gramáticos actuales, según la cual una gramática científica no es normativa, puesto que sólo pretendería «reflejar» la estructura misma de la lengua; pero la Constitución es normativa, es una ley (ya se interprete su normatividad con el alcance propio de cualquier ley, que podría ser utilizada en su aplicación por el poder judicial, ya se interprete como norma que ha de aplicarse directamente al poder legislativo, de donde emanan las leyes ofrecidas a los jueces; ya se interprete de ambas maneras de modo alternativo y no disyuntivo) y, por consiguiente, la analogía con la gramática no podría ir más allá de lo que alcanza la relación entre una norma y una metanorma que no necesitase, a su vez, ser normativa.

Pero no es tan evidente aceptar la tesis de que la gramática de una lengua (cuando utiliza como metalenguaje la propia lengua y,

por tanto, se mantiene en perspectiva *emic)* pueda dejar de ser normativa, si es que «refleja» la estructura de la lengua viva, que es ya intrínsecamente normativa (Platón ya lo constató en su *Crátilo).*

La razón de la limitación de la analogía entre la Gramática de una lengua y la Constitución de una sociedad política reside en la circunstancia de que, a diferencia de las normas constitucionales, las normas gramaticales no disponen de instituciones coactivas en el momento de su creación por un poder legislativo (las Academias de la Lengua, además de ser muy tardías, se parecen más a las Facultades de Derecho que a los Parlamentos; y sin embargo, en la España de las autonomías, las Academias de las lenguas regionales asumen las funciones de un poder legislativo, cuando el ejecutivo correspondiente exige el uso de la lengua regional normalizada a los ciudadanos afectados). Las normas gramaticales tampoco disponen de un poder judicial, es decir, de una «corporación de jueces», asistida por el poder ejecutivo que hiciera posible el cumplimiento de sus sentencias; la coacción de las normas lingüísticas se ejerce de modo difuso, no institucionalizado o escasamente institucionalizado (por la familia, por la escuela, por los directores de los medios de comunicación y sus Libros de Estilo).

Mediante este *cierre postulatorio* la Constitución política escrita logra la definición material de su estructura jurídica, puesto que ésta ya no habrá de subordinarse al mero origen de las normas (el rey, el juez, la asamblea) sino a las normas propuestas como tales frente a cualquier otra norma susceptible de ser creada: la Constitución es así un proceso de reflexión jurídica objetiva —es decir, de confrontación de unas normas jurídicas con otra norma o metanorma, postulada también como jurídica— mediante la cual el Derecho se «autofundamenta» a sí mismo en la Constitución meta-nómica, a la manera como el barón de Münchausen se sostenía a sí mismo agarrándose de sus propios cabellos. Sin embargo, gracias a esto, la sociedad política consigue, aparte de la posibilidad de judicializar toda la vida política (poniendo al poder judicial como última instancia de la legalidad, a fin de conseguir con ello una mayor «seguridad jurídica»), un mayor *conocimiento proléptico* de su plataforma jurídica. Lo que no significa en modo alguno que la Constitución, además de una «garantía de los derechos» (artículo 16 de la *Declaración* de 1789)

haya de ser una garantía frente a otras fuentes creadoras de normas. Menos aún, una garantía de la propia Constitución, jurídicamente autofundamentada, porque ésta será desbordada cuando las circunstancias políticas e históricas así lo determinen.

En cualquier caso, por consiguiente, las sociedades políticas no porque no se hayan dado una Constitución jurídica, han de carecer de *systasis* y, de hecho, de una *systasis* o *constitutio* tan próxima a la de las sociedades con Constitución escrita, que se confunden con ella. Se comprende por ello que Jovellanos, en los días en los que se planeaba la Constitución de Cádiz, se mostrase reticente a la redacción de una Constitución escrita, alegando que la Nación política española tenía ya una constitución histórica (en este sentido, Jovellanos es un precursor de Savigny). Se diría que Jovellanos está rechazando los proyectos de una nueva Constitución escrita, pero no tanto en el nombre del absolutismo que la resiste, ni siquiera tampoco en nombre exclusivo de unas «leyes históricas no escritas», sino en el nombre de la Historia, de la Nación histórica, desde la cual ve a España como poseedora ya de su propia Constitución, expresada a través de los textos de nuestra tradición, tales como el *Fuero Juzgo* y las *Partidas*, o el *Ordenamiento de Alcalá*. Dice (en el apéndice 12 a la *Memoria en defensa de la Junta Central*): «¿Qué otra cosa es una Constitución que el conjunto de leyes fundamentales que fijan los derechos del soberano en los súbditos y de los medios saludables de preservar unos y otros?» La Constitución de 1812 se redactó de hecho, muerto ya Jovellanos, no como mero trasunto de la Constitución francesa revolucionaria, sino en gran medida a título de refundición de las tradiciones de los reinos de Castilla o de Aragón, del *Fuero Juzgo*, de las *Partidas* o del *Ordenamiento de Alcalá*, como explícitamente podemos constatarlo leyendo el *Discurso preliminar*, escrito por Argüelles. (Se ha subrayado muchas veces, además, cómo la Constitución de Cádiz fue modelo, no sólo de la Constitución de Portugal y de la de algunos Reinos de Italia, sino también de las Constituciones de las repúblicas americanas.)

De todos modos, aun cuando las sociedades democráticas modernas, sobre todo a partir del final de la primera guerra mundial, se hayan dado una Constitución jurídica, el hecho de disponer de una Constitución jurídica no convierte a estas sociedades en sociedades

democráticas convencionales: basta citar el caso de la Constitución soviética.

La teoría fundamentalista de las democracias realmente existentes

Importa entender al fundamentalismo democrático en lo que tiene de exaltación de las democracias como formas genuinas y aún prístinas de las propias sociedades políticas. Esto requiere entrar en las cuestiones relativas a la definición doctrinal de la estructura interna de esas democracias; no podemos limitarnos a la doctrina «oficial» concerniente al papel asignado al pueblo como fuente de todo poder político, basándonos prácticamente en la mera definición etimológica de *demo-cracia* (= poder del pueblo).

Sin embargo, la doctrina del poder del pueblo, aunque es central en la teoría fundamentalista de la democracia, no es la única doctrina constitutiva de la teoría. La teoría fundamentalista de la democracia, que además es muchas veces considerada como una teoría científica (al menos, constituye un cuerpo doctrinal, una disciplina académica que suele ser denominada «ciencia política»), se compone en realidad de tres doctrinas diferentes, relativamente independientes, en el sentido de que cada una de estas doctrinas puede ser utilizada en combinación con doctrinas opuestas a las otras dos. A saber:

A) La doctrina de los tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) en cuanto poderes separables.

B) La doctrina del origen popular de estos poderes. Origen, alude aquí no ya tanto a su principio «arqueológico» o histórico sino sobre todo a la fuente permanente y renovable de su validez. Todo poder deriva de un pueblo constituido por individuos libres (ciudadanos) de los que los poderes reciben su fuerza y su legitimidad.

C) La doctrina del Estado de derecho, redefine todos los poderes políticos y las reglas de su formación, en función de las leyes constitucionales en cuanto orientadas, en una primera fase, a garantizar los «derechos individuales» («Estado liberal de derecho») y en una segunda fase, a garantizar los «derechos sociales» («Estado social de derecho»). A estas leyes ha de atenerse, en el Estado de derecho, no sólo desde luego el poder legislativo que las produce sino también el poder ejecutivo y el poder judicial, que determina en particular el grado de su cumplimiento, y señala los puntos que deben ser rectificados. En la medida en que las leyes, que se suponen derivadas de los órganos fijados por la Constitución, se consideran permanentes y justas, el Estado de derecho tenderá a privilegiar el primado práctico del poder judicial sobre el ejecutivo (que habrá de someterse a sus sentencias en caso de conflicto) y aun sobre el legislativo, a través de un Tribunal de garantías constitucionales, cuya definición es incierta dentro de la teoría de los tres poderes (pues unas veces se intentará reducirlo al ejecutivo, otras veces al legislativo —convirtiendo al Parlamento, como hemos dicho, en juez y parte—, otras veces al judicial y otras veces a un Tribunal *ad hoc* en el que estén representados los tres poderes), y aún del Tribunal Supremo.

Estas tres doctrinas proceden una vez más de diferentes fuentes; fuentes modernas, al menos en cuanto a su formulación explícita. Conviene, sin embargo, mantener vivo el punto de vista histórico, precisamente para atemperar las pretensiones del fundamentalismo democrático, que tiende a dar una visión sistemática intemporal de estos componentes de la doctrina democrática. En efecto:

A) La formulación más temprana y embrionaria de la doctrina de los tres poderes la encontramos en el siglo XVII en el *Ensayo sobre el gobierno civil* de John Locke, publicado en 1689 (un año después de la Revolución inglesa, que instauró la monarquía de Guillermo III de Orange, de quien Locke fue maestro y consejero). Pero la formulación moderna más madura se encuentra en el libro XI del *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, publicado en 1747. La inspiración originaria de la propuesta de la separación de los tres poderes, una vez reconocidos como tales, vino, sin duda, del mismo ejercicio revolucionario orientado a segregar el poder legislativo del poder del rey absoluto del Antiguo Régimen (las monarquías de los Estuardos en Inglaterra o la de los Borbones en Francia). En palabras de Montesquieu: la separación de poderes busca ante todo detener el despotis-

mo, definido por la conjunción en la monarquía, del poder ejecutivo y del poder legislativo (incluso, en el caso del «despotismo horroroso» de Turquía, del poder judicial). La separación entre el legislativo y el judicial, aunque conocida, no habría alcanzado el lugar preeminente que en la doctrina ocupó la separación del ejecutivo respecto al legislativo. Locke, muchas veces, ni siquiera enumera los tres poderes (en el libro II, §88, de la obra citada distingue tres poderes en la sociedad política: el legislativo, el judicial y el poder de la paz y de la guerra) e incluso engloba otras veces (§91) las instituciones judiciales en el poder legislativo.

Montesquieu enumera explícitamente los tres poderes, si bien de un modo *sui géneris*: «En cada Estado hay tres suertes de potestad: la potestad legislativa, la potestad ejecutiva de las cosas que dependen del derecho de gentes [que identifica con la potestad ejecutiva del Estado] y la potestad ejecutiva de las cosas que dependen del derecho civil ["llamamos a esta última la potestad judicial"].» Se diría que Montesquieu ve aquí el poder ejecutivo como poder o potencia del Estado frente a otros Estados, que tienen en común el derecho de gentes; mientras que el poder judicial será visto como poder delimitado dentro del propio Estado, de sus leyes y costumbres. También Montesquieu refiere la separación de poderes, ante todo, contra el despotismo resultante de la unión del legislativo y el ejecutivo en una misma persona; pero a veces parece dispuesto a subsumir el poder judicial en el legislativo («de las tres potestades de que hemos hablado, la de juzgar es en cierto modo nula; quedan pues dos solamente»). Lo importante es por tanto que el rey no detente el poder legislativo; sino que si la monarquía se mantiene esté sometida a la ley (lo que se llamará después monarquía constitucional).

B) La doctrina del origen popular del poder ya fue defendida por la escolástica española. Francisco Suárez, por ejemplo, insistió en que el poder político, aunque venía desde luego de Dios, llegaba a los reyes a través del pueblo, y éste era quien comunicaba a los reyes el poder procedente de Dios, si bien este poder, una vez entregado, ya no podría ser reclamado por el pueblo (de la misma manera a como el Concilio de los Padres que eligen al papa por inspiración

divina no pueden retirarle el poder que, una vez recibido, le pertenece de por vida). Calderón de la Barca llegó a sugerir la posibilidad, en pleno siglo XVII, de que la monarquía fuera electiva. Sin embargo, ni Suárez ni Calderón (ni Locke ni Montesquieu) se definieron en lo relativo a la cuestión del origen popular permanente del poder político, es decir, de las personas que lo encarnan. Antes bien, presupusieron que la monarquía era la forma más adecuada para canalizar el poder ejecutivo; no afirmaron que este poder ejecutivo emanaba continuamente del pueblo, y más bien lo consideraron, junto con el poder legislativo, como una «dimensión social», heredada e indiscutible, de la sociedad política del presente. Lo que proclamaron Locke o Montesquieu fue la necesidad de la separación del ejecutivo y del legislativo, sin por ello llegar a formular la tesis del origen popular del poder (de todo poder político); fueron los escolásticos españoles quienes formularon la posibilidad de un legítimo regicidio, si bien en condiciones muy restringidas.

La tesis del origen popular permanente del poder político sólo llegó a ser formulada en el curso de la Gran Revolución, simultáneamente con la maduración de la Idea de la Nación política. La Nación, como conjunto de ciudadanos que la componen, será un nombre antiguo lleno de un nuevo sentido que, en el curso de los sucesos revolucionarios, vendría a incorporar el anterior nombre de «pueblo». Pero mientras que, tradicionalmente, el pueblo no estaba constituido directamente por individuos, sino por familias —pertenecientes, a su vez, a diversas regiones—, por profesiones, etc., la Nación política (en virtud del proceso que en otro lugar hemos denominado *holización*) se concebirá como constituida por todos los ciudadanos individuales que la componen. Y esto con independencia de su raza, familia, religión, sexo o estado: aristócratas y plebeyos serán ciudadanos. «Ya no hay bretones ni alsacianos, todos somos franceses.» (San Pablo había dicho: «Ya no hay judíos ni gentiles, todos formamos parte del cuerpo de Cristo.») La Nación política será la fuente de la soberanía.

La Nación política no es, por tanto, una entidad que pueda considerarse previa al Estado. Es el Estado, y el Estado absolutista, el del «despotismo ilustrado», el que se transformará en Nación mediante

una revolución «democrática» que anulará, mediante la guillotina, las dos instituciones fundamentales de la morfología del Antiguo Régimen: el Altar, a través del cual Dios comunicaba el poder al rey, y el Trono, que el Rey ocupaba vitaliciamente, una vez que lo había recibido con la bendición de la Iglesia.

Pero no debe concluirse que los ciudadanos hayan de entenderse como individuos previamente dados a la Nación política, como pretendieron algunos defensores de la fantástica teoría del contrato social. Los ciudadanos no existen anteriormente a la Nación política; por tanto no forman parte de ella en cuanto hombres. Pero tampoco en cuanto aristócratas, o plebeyos, bretones o alsacianos, labradores o abogados. Forman parte de la Nación política sencillamente en cuanto ciudadanos de esa Nación política (en cuanto ciudadanos de la «Nación francesa» y, a partir de 1812, en cuanto ciudadanos españoles «de ambos hemisferios», en función de «células» de la «Nación española»).

Por ello, la doctrina de la nación política no tiene necesariamente una inspiración «individualista», porque sus miembros no figuran en ella como meros *individuos humanos* (reconocidos en la Declaración de los Derechos del Hombre) sino como *ciudadanos*, y por tanto, miembros de una nación política determinada (de Francia, por ejemplo) y no de otra (de España, por ejemplo). En cierto modo cabría afirmar que *es la nación política la que «fabrica» a sus individuos al atribuirles sus derechos, transformando a los hombres en ciudadanos.* Por ello, en la asamblea revolucionaria se hizo precisa la proclamación conjunta de los derechos del hombre y de los derechos del ciudadano, puesto que era imprescindible fijar el criterio en virtud del cual habían de englobarse en una unidad los ciudadanos de las diversas naciones políticas; y este criterio fue la condición de «hombre» atribuida a todo ciudadano. Pero una doctrina que establece que los hombres sólo alcanzan a través de la nación su condición de ciudadanos, es decir, de individuos políticos, no puede considerarse *individualista.* El individualismo será sólo una interpretación de la Revolución: la interpretación de los girondinos, a la que se opusieron los jacobinos, que se enfrentaron también a los federalistas, empeñados en mantener las líneas divisorias de origen étnico o de cualquier otra índole, que pudieran haber empañado la unidad de la nación francesa.

C) Por lo que se refiere, por último, a la doctrina del Estado de derecho, conviene tener en cuenta que esta doctrina, que comenzó a formularse en la segunda década del siglo XIX (Th. Welcker, 1813; Th. von Mohl, 1824), es decir, después de Napoleón y en un «clima hegeliano» de la teoría del Estado, puede considerarse como el intento definitivo de fijar y eternizar el nuevo orden político constituido por los Estados nacionales estructurados, no sólo por la regla de los tres poderes, sino también bajo la soberanía de los propios ciudadanos de la nación, cuyos derechos están ya fundados y defendidos por la ley. Un orden jurídico que debería cubrir, sin vacíos, toda la sociedad política mediante un sistema de principios que pudiera considerarse saturado, sin contradicciones (coherente) y sin lagunas. Y en la medida (como ya hemos dicho) en que este sistema de principios legales se considere suficientemente maduro —cuando toda transformación política pueda ser llevada a cabo «desde la ley hasta la ley»— su custodia habrá de ser encomendada no ya al poder legislativo, ni menos aún al poder ejecutivo, sino al poder judicial. Los jueces se convertirán así, en palabras de Gustav Radbruch, en los «guardianes de la Constitución».

La doctrina del Estado de derecho inspira muy de cerca la práctica de las democracias homologadas en la dirección de la judicialización de la vida política. Sin duda, lo esencial del Estado de derecho es poner la ley por encima del ejecutivo; pero si se encomienda a los jueces la tutela de determinar cuando se sale el ejecutivo de la ley, entonces el Estado de derecho termina siendo, teóricamente al menos, un «Estado de los jueces», del imperio del Poder Judicial. Un Estado en el que los jueces, con sus aliados, los legistas y los abogados, habrían logrado su objetivo profesional: el de «elevar a todos los ciudadanos a la existencia jurídica» controlada por los jueces.

Por supuesto se trata sólo de un ideal, porque en la realidad el poder judicial está siempre sometido al poder ejecutivo, que es quien únicamente puede ejecutar sus sentencias. Pero se comprende que el juez y los legistas tiendan a representarse la sociedad como un Estado pleno de Derecho, por parecidas razones a las que mueven a los médicos —si hacemos caso a Jules Romain— a tratar de convertir a los ciudadanos en un colectivo de «enfermos que se ignoran».

El doctor Knock pudo expresar con satisfacción a su colega los resultados de su trabajo en la villa de su jurisdicción (en la cual, el hotel había terminado convirtiéndose en hospital, desde el cual, a las diez de la noche, podían verse cómo se encendían las luces de todas las casas para que cinco mil termómetros se introdujeran en los respectivos rectos de los cinco mil vecinos): «He logrado elevar a todos los ciudadanos de este pueblo a la existencia médica.» Así también los abogados y los jueces tenderán «a elevar a todos los ciudadanos de la Nación a la existencia jurídica».

La doctrina del Estado de derecho, compuesta por la doctrina de los tres poderes y por la doctrina de la nación de los ciudadanos, puede considerarse como la base más firme del fundamentalismo democrático. Decimos: «Compuesta (la doctrina del Estado de derecho) por la doctrina de la separación de los poderes y por la doctrina de la nación de los ciudadanos.» Ésta es la composición que en resumidas cuentas viene a tener a la vista Carl Schmitt cuando resume los dos principios que, según él, estarían conformando la idea de un Estado democrático de derecho: un principio de organización (que se concreta en la doctrina de la separación de poderes) y un principio de distribución (que establece las libertades fundamentales, el reconocimiento de los «derechos individuales»).

Cuando hablamos de «composición» de doctrinas queremos advertir de que la doctrina del Estado de derecho podría ir combinada con una doctrina que no reconozca la separación de poderes, pero sí el imperio de una ley mantenida acaso por el dictador (en las dictaduras comisariales). Pues todo Estado es Estado de derecho, hasta el punto de que esta expresión, como observó Kelsen, es redundante. Por ello, cuando hablamos de la doctrina del Estado de derecho, en composición con las otras dos doctrinas de referencia, conviene precisarla, como suele hacerse, mediante una fórmula como la de «Estado pleno de derecho». Y por supuesto, la doctrina de los tres poderes separados podría mantenerse en el contexto de constituciones aristocráticas (no democráticas), como era el caso de Montesquieu; y la doctrina del Estado de los ciudadanos podría también mantenerse al margen de la doctrina del Estado de derecho.

Sobre el origen de la doctrina de los tres poderes y su inserción en el modelo canónico presupuesto de sociedad política

Según nuestra exposición, de las tres doctrinas que intervienen en la teoría fundamentalista de la democracia, la doctrina de los tres poderes es la doctrina más opaca, es decir, la menos transparente.

Hay muchas formas de dar cuenta —de explicar, de justificar—, al menos en el terreno pragmático, de la doctrina que asigna a los ciudadanos la función de establecer una constitución que entienda el orden político como responsable de la protección (por no decir de la creación) de los derechos individuales; no hace falta, para asegurar esta doctrina, regresar al terreno metafísico del «Estado de Naturaleza», en el que actuarían unos individuos conformados ya como personas y capaces de «contratar» un sistema social destinado a defenderlos, porque es suficiente partir del proceso de desarrollo histórico, social, cultural y económico de un tipo de individualidad aproximadamente equivalente al exigido por una sociedad política. Desarrollo del individuo en el seno de la *polis*, de una ciudad ya constituida o en proceso de constitución (*systasis*) como sociedad civil, para explicar y justificar, sencillamente pidiendo el principio, el creciente interés de esos ciudadanos ya existentes (incluso con las tendencias «anarquizantes» que Aristóteles les reconoce) no sólo para recubrir su vida privada con el escudo protector de las leyes, sino también para garantizar su intervención, en cuanto miembros de la nación política, en la conformación y aseguramiento de esas mismas leyes. También hay muchas maneras de dar cuenta, de explicar y de justificar la excogitación de la Idea de un Estado de derecho, una vez que demos por reconocida, como condición previa, la efectividad de las normas plurales (éticas, morales, jurídicas), y no siempre coherentes, pero siempre constitutivas esenciales de una sociedad política.

Sin embargo, no conocemos ningún modo o manera de entender la conexión que pueda mediar entre la Idea de una sociedad política y la organización de su estructura según los tres poderes consabidos. ¿Por qué tres y no cuatro o siete? (Y no decimos esto solamente *a priori*, sino teniendo en cuenta algunas Constituciones democráticas

recientes, como la de Venezuela de 1999, que añade a los tres poderes tradicionales el «poder ciudadano» —heredero del «poder moral» propuesto por Simón Bolívar— y el «poder electoral».)

Hay muchas maneras de aproximarnos al entendimiento de esta conexión, pero se mantienen en el terreno de las analogías. Por ejemplo, podríamos comparar la «anatomía trimembre» del organismo político con la «anatomía trimembre» del organismo humano individual, que lo descompone en cabeza, tronco y extremidades; y siempre que mantengamos la comparación en el terreno formal de su estructura trimembre (es decir, sin necesidad de intentar siquiera proponer, de un modo gratuito, correspondencias materiales como la cabeza con el poder legislativo y las extremidades con el ejecutivo, lo que obligaría a postular mecánicamente la correspondencia, vacía, del tronco y el poder judicial). Lo único que sería posible deducir de esta comparación «anatómica» es el reforzamiento de la sospecha de que la doctrina que establece la estructura trimembre de la sociedad política, según los tres poderes consabidos, por elemental y obvia que parezca (y para algunos es sencillamente una cuestión de hecho, pues muy pocos se atreverían a decir que es una cuestión de definición, como es el caso de la figura del triángulo «constituido por tres ángulos»), no tiene mayor profundidad que la doctrina anatómica que establece la estructura trimembre del organismo (cabeza, tronco, extremidades). Sin que ello suponga negar todo significado pragmático a esta estructuración.

Lo que ponemos en duda es su carácter de «hecho objetivo», es decir, la realidad de unas «junturas naturales» en las que el «buen carnicero», del que habla Platón, hubiera despiezado el organismo. También hay que reconocer que la distancia entre el campo natural (como pueda ser el organismo individual) y su despiece anatómico, inspirado por motivos pragmáticos, habrá de ser mucho mayor que la distancia entre un campo cultural (que es, al menos en parte, obra de operaciones etológicas) y el despiece anatómico que pueda hacerse de él, inspirado también por motivos pragmáticos (como sería el caso del despiece del organismo político en los tres poderes). Pero lo cierto es que no siempre ha sido analizada la sociedad política según esta estructura trimembre. Sin duda, los clásicos reconocen «facultades», «potencias» o «potestades» diferentes en el cuerpo político

(de la misma manera que los médicos reconocían facultades, potencias o potestades en los organismos vivientes: facultad locomotriz, potencia visiva, etc.), pero no precisamente tres y sólo tres. Así, Pufendorf, al hablar de las *partes potentiales summi Imperii* cita, además de la potestad legislativa y la potestad judicial, la potestad (o derecho) de hacer la guerra, de nombrar ministros e incluso de reglamentar la instrucción pública.

En cualquier caso, las sociedades políticas son muy variadas, con estructuras muy diversas; y podría pensarse que algunas de ellas hubiesen organizado operatoriamente (pragmáticamente) su constitución, incluso la no escrita (*systasis*), según una estructura trimembre. Así pueden querer hacérnoslo creer algunos historiadores que intentan explicar la doctrina de Montesquieu como una suerte de transcripción, o «sombreado teórico» de la realidad empírica de la monarquía inglesa de los Orange. Pero tampoco es evidente la afirmación de que esta monarquía presentase precisamente y de un modo explícito, antes de que Montesquieu las señalase, tres «junturas naturales» (ya nos hemos referido al hecho de que Locke enumeró el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder de la paz y de la guerra). Más probable es que fuera Montesquieu quien «arrojó» a la Inglaterra de su tiempo, o a otros cuerpos políticos, la estructura trimembre de la sociedad política que se habría formado en él a través de lecturas muy diversas, entre ellas las de los clásicos griegos o romanos, como Aristóteles, Polibio o Cicerón.

¿Y qué puede significar la investigación del «fundamento teórico» de la estructuración trimembre de la sociedad política democrática (siempre que presupongamos una concepción histórica de esta sociedad, coordinable con la concepción evolutiva de las especies orgánicas) sino el intento de derivar del propio *Género* «Sociedad política» la *específica* estructuración trimembre asignada a la sociedad política democrática? No sería necesario que el Género, en cuanto género generador, ofreciese ya diferenciados sus miembros según esta tricotomía (tampoco los dipnoos, o peces pulmonados, presentan sus aletas a la manera de las patas del tetrápodo; pero si los tetrápodos surgieron por evolución de los dipnoos, será posible ver las aletas de los dipnoos como arquipterigios —así las vio Gegenbaur—, es decir, como origen probable de los apéndices de los tetrápodos).

Partiendo del supuesto de la imposibilidad de deducir del concepto genérico de sociedad política la estructuración trimembre, aún embrionaria, de ésta —es decir, partiendo del supuesto de que la doctrina de los tres poderes no puede considerarse, en absoluto, como una teoría científica, aunque suela estar incorporada a los tratados o manuales de la llamada «ciencia política»—, sólo nos queda acogernos al método de las analogías (o si se prefiere: de las simulaciones), construyendo *modelos* que nos permitan descomponer en tres partes el material político de referencia, o bien, agrupando en tres rúbricas la multiplicidad de partes que en este material aparezcan.

En todo caso, este procedimiento ha sido el habitual para estructurar los «miembros» de una sociedad política, si bien los modelos canónicos (heterológicamente distributivos) han sido muy diversos.

Ante todo es obligado reseñar los modelos *naturales* (o pretendidamente naturales), y el primero del que tenemos noticia, en nuestra tradición, se remonta al siglo V a.C., a la época de la Roma republicana, cuando Menenio Agripa, enviado por los patricios a apaciguar a los plebeyos que se habían retirado al Monte Sacro a raíz de la institución de la dictadura, compara la sociedad romana con el organismo humano: el estómago es el Senado, y los miembros del cuerpo los plebeyos. Mediante este apólogo, se dice, los plebeyos comprendieron que la indignación que había producido en ellos la observación de que todos los alimentos que procuraban a su cuerpo iban a parar al estómago carecían de justificación; comprendieron que el estómago no permanecía ocioso sino que era él quien redistribuía los alimentos, y que sólo así los brazos, piernas, boca, etc., podían mantener su vigor.

Un siglo después Platón utilizó el modelo del «organismo de tres almas» para construir su doctrina de las tres clases sociales que constituyen la República: la clase de los campesinos y artesanos, la clase de los guerreros y la clase de los gobernantes. Desde entonces, la utilización de la analogía (o modelo canónico) del organismo individual para entender la sociedad política ha sido constante. Conceptos como «salud social» (*salus populi suprema lex esto*) o «corrupción política» han sido más que simples metáforas tomadas del organismo viviente. Y lo mismo se dice de la utilización de estas metáforas para entender la función

de los políticos por analogía con los médicos (el «cirujano de hierro»). Por ello tiene una gran importancia reconocer la diferencia que se fue abriendo camino en la misma concepción original de los organismos (en cuanto modelos originales) entre las concepciones de los médicos hipocráticos y la de los médicos galénicos.

Hipócrates, o su escuela, entendieron los organismos como totalidades unitarias, cuyas partes dependían de un «principio central» identificado a veces con el alma o la entelequia. Aristóteles interpretó este principio orgánico como la *forma* que organiza la *materia*, en cuanto principio de su vida, y el hilemorfismo aristotélico sirvió de modelo para una interpretación hilemórfica de la sociedad política, según la cual la materia de esta sociedad sería el pueblo, mientras que las funciones de forma única estaban a cargo de la autoridad (aun cuando ésta, a su vez, procedía de Dios, que actuaba como causa eficiente extrínseca). Pero la medicina galénica, más emparentada con la doctrina pluralista de las almas (y más afín al materialismo filosófico pluralista), concebía el organismo viviente no tanto como un compuesto hilemórfico sino (diríamos hoy) como un «sistema» constituido por diversos «subsistemas» que sólo si se adaptaban mutuamente podrían dar lugar al organismo, como totalidad. Las diferencias entre estas dos concepciones del organismo se reflejaban en los dos métodos tradicionalmente reconocidos en la medicina: el método de la medicina expectante, que espera que la salud perdida se recupere espontáneamente por la *vix medicatrix Naturae*, y el de la medicina interventiva, según la cual el médico se aproxima más al ingeniero, capaz de actuar sobre algunas piezas de la máquina, o sustituirlas por otras. No es, según esto, lo más interesante cultivar, como es costumbre, la mera analogía global entre los organismos y las sociedades políticas sino distinguir estas concepciones del organismo enfrentadas entre sí, como se representan por las figuras de Hipócrates y de Galeno.

Por lo mismo, las concepciones políticas centralistas (o «hilemorfistas») propias del absolutismo utilizarían de buen grado las analogías hipocráticas, mientras que las concepciones «descentralizadas», galénicas, del organismo agradecerán una visión pluralista de este organismo y de la propia sociedad política. No en vano Gómez Pereira, el creador de la doctrina del automatismo de las bestias, fue

un médico de inspiración galénica, como galénicas fueron las concepciones cartesianas en torno al hombre máquina, que siguieron, aun sin nombrarlo, al libro de aquél, *Antoniana Margarita*.

No faltan algunos neoescolásticos que hayan intentado encontrar en santo Tomás, en su análisis (*Suma teológica*, 2, 2, q. 49, a. 6, ad. 3) de las fases implicadas en el proceso intelectual (individual) de la ordenación resultante de ciertas cosas a un fin (a título de providencia o prolepsis), el origen de la doctrina de los tres poderes, por cuanto la rectitud de estas prolepsis o providencias importarían la rectitud del *consejo*, la rectitud del *juicio* y la rectitud del *precepto*, «sin las cuales no es posible la recta ordenación al fin». Pero ¿no es más bien la aplicación de la doctrina política de los tres poderes, o alguna similar, lo que permite reinterpretar la doctrina de las prolepsis tomistas como una teoría de los tres poderes y no, en modo alguno, recíprocamente?

Los modelos artificiales

Son los modelos artificiales (o culturales), más que los modelos naturales, aquellos que de un modo más plausible podrían servirnos para aproximarnos a la extraña reestructuración trimembre de la sociedad política. Y ello debido a que los modelos artificiales, en su sentido más amplio, son a su vez un resultado, al menos parcial, de las mismas operaciones racionales o lógicas que sin duda intervienen necesariamente en la constitución de una sociedad política.

Acaso el modelo artificial de mayor solera en el curso de la teoría científica sea el de la nave, porque es este modelo el que ha dado origen nada menos que al mismo concepto de «gobierno» (*kybernetes*, timón). La metáfora se apoya en la visión histórica, dinámica, «en marcha», de una sociedad política que rodeada por otras «naves» (ya sea en disposición cooperativa, ya agresiva, ya neutra) necesita encontrar y mantener un rumbo en el océano que, sorteando los obstáculos, le permita seguir navegando. Es obvio que el timonel (o el «Gran Timonel»), junto con sus ayudantes, se corresponde con el poder ejecutivo; no es muy forzada la correspondencia entre el legislativo y el código de comportamiento al que han de atenerse los tripulantes y los

viajeros; más difícil es establecer una correspondencia con un poder judicial de la nave que estuviese separado del ejecutivo (¿el consejo de oficiales? ¿el capellán del barco?).

El modelo del barco tiene, sin embargo, tanto interés por lo que parece determinar (las tres funciones o poderes del Estado «en marcha») como por su capacidad inmediata para advertir el carácter *abstracto* de este sistema de tres funciones proyectado en él, es decir, de la proyección en el barco de la doctrina de los tres poderes. En efecto, es evidente que sin perjuicio del funcionamiento, perfectamente coordinado, de esos tres poderes la nave no avanza, ni siquiera se sostiene flotante, sin combustible (o sin viento), sin víveres y sin medios de defensa o de ataque respecto a otros barcos que navegan en su vecindad. Dicho de otro modo: para poder establecer correspondencias pertinentes entre el barco y la sociedad política será preciso trasladar al modelo político conformado desde la nave otros muchos componentes del barco que puedan ser considerados como partes formales suyas (como pudieran ser las velas, los motores o los remos, así como el sistema de señales, de cañones, etc., para las interacciones con los barcos vecinos). Podemos conceder, por tanto, que las tres funciones o poderes políticos proyectados sobre el barco en marcha y «corroborados» por él como modelo canónico constituyen solamente una capa «conjuntiva» de la nave, pero que sólo puede existir entretejida con otras capas de órganos y de funciones que componen el barco, como puedan ser la capa constituida por los motores, combustibles, víveres, etc., y la capa constituida por las señales, artillería, etc., disponibles para mantener la relación con otros barcos.

Es evidente en efecto que la reducción de la *constitución (systasis)* de la nave a la capa conjuntiva, constituida por los «tres poderes», nos da una visión puramente idealista de la realidad política, puesto que por muy riguroso que fuera el funcionamiento de las órdenes del timonel, del acatamiento de las reglas, de los juicios sumarísimos que llevan a los transgresores a ser encerrados en los calabozos o arrojados al agua, es decir, por muy perfecto que fuera el funcionamiento del «Estado de derecho» del barco, si éste careciera de combustible o de víveres, o si no dispusiera de medios para defenderse de los demás, o para recibir su ayuda, naufragaría o acabaría desarmándose.

Ahora bien, la cuestión de fondo permanece intacta. ¿Por qué tres poderes y no cuatro o siete? Pues si el modelo de la nave nos ofrece un sistema de tres funciones, correspondientes a los tres poderes políticos, es porque previamente habíamos proyectado en él la anatomía trimembre del cuerpo político, según esos tres poderes. ¿De dónde ha podido salir esta anatomía, este «despiece» en tres miembros, que encontramos ya definido en la obra de Montesquieu? Desde luego, no es de la realidad del cuerpo de la sociedad política, en cuanto independiente del propio «trabajo anatómico», ni tampoco de la de los modelos mecánicos similares al de la nave que pudiéramos aducir (sin perjuicio de las ventajas que en él hemos advertido para desbordar la perspectiva jurídico abstracta que conduce a las posiciones propias del idealismo jurídico político).

Los modelos doctrinales

Cabría dirigirnos, en cuanto posibles fuentes de la doctrina de la estructuración trimembre del poder político, como aparece en Montesquieu, a modelos en sí mismos doctrinales. Ante todo, a modelos fijados por la doctrina teológica. ¿No estuvo vigente durante siglos y siglos la doctrina de san Pablo, *non est potestas nisi a Deo*, por lo menos desde el siglo IV, cuando Constantino y luego Teodosio proclamaron el cristianismo como religión oficial del Imperio, hasta el siglo XVIII, cuando la Gran Revolución destruyó el altar en cuanto fundamento de la República, sin perjuicio de mantener, en la misma época del terror, el reconocimiento político de un Dios único? Pero el Dios de Robespierre (el Dios del vicario saboyano de Rousseau) era un Dios lejano, simple y ocioso; es el Dios del deísmo «que no es necesario para calcular las leyes de la mecánica celeste», aunque podía seguir sirviendo de cúpula ideológica para la mecánica terrestre y política. El Dios de san Pablo no es el Dios aristotélico de Robespierre; es un Dios más platónico, es el Dios trinitario, el Dios de las tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. «Todo poder (político) viene de Dios»: por tanto, el poder político podría venir o bien del Padre, o bien del Hijo, o bien del Espíritu Santo.

Y no parecerá gratuito establecer la coordinación entre estas tres

fuentes del poder con los tres poderes que la doctrina política moderna reconoce. El poder legislativo habría que ponerlo en correspondencia con el Padre, el «legislador del Universo» (los «Padres de la Patria» que hacen las leyes serían reflejos suyos). El Hijo, a quien se le ha encomendado la presidencia en el Juicio Final, «para juzgar a los vivos y a los muertos», no podría dejar de mantenerse en correspondencia con el poder judicial. Y el Espíritu Santo, en cuanto principio activo y vivificador, se correspondería con el poder ejecutivo, que es (según dice Montesquieu) a quien corresponde la iniciativa necesaria para mantener en movimiento el organismo político.

¿Cómo no advertir que la doctrina de la Santísima Trinidad se coordina mejor con la concepción galénica (platónica) del cuerpo político, así como la doctrina del unitarismo teológico radical (el antitrinitarismo de Servet o de Newton) de estirpe aristotélica, a la que se atuvieron las sociedades islámicas, que con una concepción hipocrática (aristotélica) del cuerpo político, como entidad compuesta hilemórficamente de una materia (el Pueblo) y una *única forma* o Poder (la autoridad)? El Dios trinitario, cabría decir, es un Dios galénico —como galénico fue también Montesquieu— mientras que el Dios del unitarismo era un Dios hipocrático. Lo que no quiere decir que la doctrina trinitaria de los tres poderes políticos, distintos y aun separados (aunque en la Trinidad las personas sean inseparables), a la vez que están unidos en un cuerpo político real, lejos de ser una doctrina «científica», ofrezca un misterio tan profundo como el propio misterio de la Santísima Trinidad.

Por otra parte se suele admitir la tesis de Dumézil según la cual los dioses indoeuropeos también se podían agrupar en tres categorías, según las «funciones» que tuvieran asignadas en su relación con los hombres: funciones legisladoras, funciones relacionadas con la defensa del orden y funciones relacionadas con la producción o reproducción de la vida natural y social. Habría, por tanto, «dioses de la primera función» (Zeus, Júpiter, Odín), «dioses de la segunda función» (Ares, Marte, Thor) y «dioses de la tercera función» (Plutón, Juno, Freya). No es posible demostrar, sin embargo, que, sin perjuicio de entretejimientos bien documentados (oraciones como «en el nombre de Odín, de Thor y de Freya»), la Trinidad católica tenga que ver con las «trinidades indoeuropeas» (el Espíritu Santo proce-

dería más bien de la constitución misma de la Iglesia católica, que nada tiene que ver con las trinidades indoeuropeas). Pero es muy probable que las trinidades indoeuropeas tengan mucho que ver con la doctrina platónica de las tres clases sociales o políticas —los legisladores, los guardianes y los productores—, que se reproducirá en la Edad Media en la doctrina de las tres clases: *oratores*, *bellatores* y *laboratores*. Estas tres clases sociales suponen ya una partición del cuerpo político (considerado como una totalidad atributiva) que no se corresponde con la división de los poderes o funciones de este cuerpo, sencillamente porque ahora estamos hablando de *partes integrantes* (clases sociales) y no de *partes determinantes* (o funcionales).

Sin embargo, también es cierto que las funciones del cuerpo político no son enteramente independientes de sus partes integrantes; por lo menos Platón atribuía a los arcontes principalmente las funciones legislativas y ejecutivas, quienes se servirán de los guardianes como instrumentos suyos (la referencia de la doctrina platónica a la clase de los productores demuestra de manera inequívoca que Platón no se circunscribió, en su doctrina política, al análisis de la capa predominantemente jurídica —*conjuntiva*, diremos nosotros más tarde— de la sociedad política [capa en la que se dan los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial] sino que tiene en cuenta también las capas *basal* y *cortical* de estas sociedades, de las que hablaremos más adelante. Lo que resulta incontestable es que los tres poderes «jurídicos» [mejor: *conjuntivos*], que por sí mismos designan funciones abstractas [partes determinantes], no podrían cobrar realidad al margen de las partes integrantes o morfológicas de la sociedad política [cualesquiera que sean las líneas de despiece que en ellas se practique].

La perspectiva taxonómica

Ahora bien: es necesario tener en cuenta la otra perspectiva desde la que han sido tratadas tradicionalmente las sociedades políticas, a saber, la perspectiva taxonómica. Esta perspectiva considera la idea de sociedad política como una totalidad distributiva, es decir,

como un género divisible en especies, antes que como un todo atributivo, o sea, como un cuerpo en el que figuran distintas partes integrantes (morfológicas) o determinantes (funciones). *Y ocurre que las taxonomías políticas herederas de Platón y sobre todo de Aristóteles utilizan, para describir las especies del género «sociedad política», tanto determinaciones morfológicas como funcionales.*

Cuando Aristóteles distingue las tres especies de sociedades políticas: las monarquías (con la desviación de las tiranías), las aristocracias (con la desviación de las oligarquías) y las democracias (con la desviación de las demagogias) está fijándose, tanto o más que en diferencias establecidas según *funciones* (pues en toda república deberán darse parecidas funciones entre los que gobiernan y los que obedecen), en diferencias establecidas según las partes integrantes que detentan la función de mandar («mandar corresponde a la función ejecutiva, pero también a la legislativa y, por supuesto, a la judicial»). Así, si manda uno (es decir, si los poderes del mando están concentrados en una persona) estaremos ante la especie de sociedades políticas que se llaman monarquías, si el poder se concentra en unos pocos, tendremos la especie de las aristocracias, y si se reparte entre todos, estaremos ante las democracias. La claridad de la clasificación de Aristóteles tiene, sin embargo, una estirpe lógico formal más que material política: es la claridad de la distinción que media entre los cuantificadores de una proposición singular —uno—, particular —alguno— o universal —todos—. Pero esta claridad se oscurece al ser aplicada al campo político, no sólo en cuanto a la *extensión,* sino también en cuanto a la *intensión* del predicado «mandar».

En cuanto a la *extensión*, porque en él, el «uno que manda» es siempre un grupo (con lo que la diferencia entre las monarquías y los *algunos* de las aristocracias o de las oligarquías se atenúa, en cuanto a la sustancia); y el *todos* de las democracias es también puramente teórico, y en realidad es sólo una interpretación del concepto de *mayoría* (de los muchos, *oi polloi*).

En cuanto a la *intensión,* porque el «mandar» (o el poder, o el «gobernar»: *politeuma d'esti to kurion ton poleon*) no se resuelve en una función única, ni en un organismo único («la organización del poder deliberativo y del nombramiento de magistrados puede ser oli-

gárquica, y la de los tribunales, aristocrática», dice Aristóteles en *Política* 1317a).

Y dado que *el mandar* contiene diversas funciones y órganos se comprende bien, por tanto, que la taxonomía de Aristóteles pueda conducir a un cuarto tipo de sociedad política, mediante la «integración de las especies a título de partes atributivas» o, si se prefiere, se comprende bien que la taxonomía de Aristóteles pudiera interpretarse como el resultado de una des-integración de alguna sociedad política originaria en sus partes distributivas especializadas. De hecho, la hipótesis de la desintegración podría documentarse con un texto de las *Leyes* (III, 693e, etc.) de Platón: «La mayor parte de las constituciones políticas son una mezcla de monarquía —que alcanza en los persas su más alta expresión— y de democracia —que se realiza plenamente en los atenienses—. La constitución de los lacedemonios participa de la tiranía, por los éforos, cuyo gobierno es tiránico; pero también es una democracia, y no podemos negarle el título de aristocracia.»

En cuanto a la hipótesis de la *integración* será suficiente acordarse del *genus permixtum* del que habla Cicerón (*República*, I, 29, 45: *quartum quoddam genus reipublicae*) y que Polibio ya había encontrado en la República romana. Esta república, dice Polibio (VI, 14), se compone de tres poderes que se contrapesan mutuamente, el de los cónsules (cuyos poderes ejecutivos parecen propios de la monarquía), el del Senado (que está encargado, además de legislar, de la administración del tesoro público) y del pueblo, a quien Polibio no deja de relacionar con la «función judicial» («El pueblo [los comicios] juzga los crímenes que merecen un castigo considerable, sobre todo cuando el acusado ha ocupado altas magistraturas»).

La hipótesis del materialismo filosófico

Nuestra hipótesis acerca del modelo que pudo inspirar a Montesquieu su doctrina de los tres poderes se basa en la doctrina general propia de la teoría de los todos y las partes del materialismo filosófico acerca de la intrincación entre las totalidades distributivas y las totalidades atributivas (la taxonomía de Aristóteles es distributiva,

sin perjuicio de estar rozando la perspectiva atributiva, mientras que la perspectiva de Polibio o la de Cicerón es claramente atributiva, aunque utilizando las especies distributivas de Aristóteles). Montesquieu, conocedor de Aristóteles, habría utilizado de un modo más o menos consciente la doctrina de *genus permixtum* (que tanto había aborrecido Bodino) como la habría leído en Polibio o Cicerón, es decir, en quienes presentaban las tres funciones como poderes separados, a efectos de «contrapesarse» mutuamente.

Y esto se prueba teniendo en cuenta que Montesquieu no se mantiene en el terreno de la mera distinción de tres poderes o *facultades*, que pudieran ejercerse independientemente aunque coordinadas en un cuerpo político (galénico) sino que se ocupa de ellas en tanto pueden darse acumuladas (o concentradas) en alguna parte integrante o morfológica de la sociedad política, lo que equivaldría en ocasiones a una degeneración de esta sociedad. Pero Montesquieu, en realidad, sólo nos habla de una forma auténtica de degeneración: el despotismo. Por ello reclasifica la taxonomía de Aristóteles en tres especies de sociedades políticas: los gobiernos monárquicos o monarquías rectas (monarquías según las leyes, constitucionales se dirá después), las monarquías desviadas o tiranías (quizás también las oligarquías) propias de los gobiernos despóticos, y los gobiernos republicanos (que comprenden las aristocracias y las democracias). De aquí que el objetivo constante de Montesquieu habría sido enseñar la necesidad de *mantener separados los poderes en diferentes partes morfológicas del organismo social*.

La confusa idea de la separación de poderes (confusa porque la separación puede afectar tanto a las *funciones* —partes determinantes— como a los *órganos —partes integrantes* o *morfológicas*— que las encarnan) podrá resolverse distinguiendo *funciones puras* (poderes funcionales) y *partes integrantes* que las detentan (y que podrían denominarse *potestades*).

Una distinción que, de hecho, es reconocida, ya por vía del ejercicio, ya por vía de la representación, por la mayoría de los politólogos (recuérdese la distinción que Paul Laband propuso, a finales del siglo XIX, entre *operaciones o funciones* del Estado —legislativa, ejecutiva y justicia— y los órganos encargados de los asuntos del Estado). Por consiguiente, podrá decirse que el Gobierno puede asu-

mir en una sociedad democrática parte de la potestad legislativa, al dictar decretos leyes (con rango de ley y con capacidad derogatoria de otras leyes), y esto aun cuando requiriera el control del Congreso (que no es propiamente equivalente en España, por ejemplo, al control del legislativo, es decir, de las Cortes), puesto que este control es, a lo sumo, requisito que forma parte del proceso de conformación del decreto ley. Diríamos, en consecuencia, que el *poder legislativo* (como función) queda distribuido en dos *potestades*, la del Parlamento (que lo ejerce por sí, o lo delega en el Gobierno) y la del Gobierno, como potestad propia (durante el tiempo que precede a su convalidación o derogación por el Parlamento); pero no diremos que es la *potestad legislativa* la que se escinde sino el poder legislativo el que se distribuye en dos potestades, la del Parlamento y la del Gobierno (aunque la distribución del poder al Gobierno esté limitada, por ejemplo, a los casos de perentoria y extraordinaria necesidad, y no pueda intervenir nunca en los casos en que haya reserva parlamentaria de leyes orgánicas).

Y con esto estamos diciendo también que el concepto místico de la «división de poderes» es muy confuso (tanto en Montesquieu como en las constituciones democráticas) porque la división podría referirse a las partes determinantes (o funciones) o bien a la separación de las partes integrantes (u órganos). Ahora bien: la separación de las partes integrantes no conlleva la separación de funciones sino, a lo sumo, su disociación, puesto que no es posible separar, por ejemplo, la función judicial de dar sentencias, de la función ejecutiva de hacerlas cumplir (si se separasen estas funciones dejarían de ser tales).

Y si la división va referida a las partes integrantes entonces la separación de poderes, en general, no ocurre de hecho en ninguna sociedad política, puesto que una misma función (por ejemplo, la legislativa) puede estar incorporada al Parlamento y al Gobierno, y no sólo en tanto que tienen la potestad ya citada de dictar decretos leyes, sino también la potestad de establecer reglamentos; pues la potestad reglamentaria —que si en las monarquías constitucionales solía atribuirse al monarca como un residuo de la potestad legislativa que no habría pasado al Parlamento— en las sociedades democráticas se considera no tanto como una delegación del legislativo sino como una capacidad del Gobierno en el ejercicio de la Administración (sobre

todo del ejecutivo y del judicial), capacidad que recibe directamente de la Constitución (en España, artículo 97), sin necesidad de autorización legal; lo que explicaría la posibilidad de dar reglamentos independientes. De hecho, la mayoría de los constitucionalistas de nuestros días se inclina hacia la tesis de que la separación de poderes no se aplica a los órganos; que hay que reconocer distintos órganos «multifuncionales», así como también que las funciones pueden desempeñarse por diversos órganos (en la Constitución de 1978, «poder» se aplica sólo al poder judicial, mientras que el poder ejecutivo no se identifica con el Gobierno, a quien, eso sí, se asigna la función ejecutiva, y no en exclusiva, puesto que también se le reconoce a la Administración, en la parte en la que es independiente del Gobierno y con personalidad jurídica propia).

En ningún caso puede afirmarse que Montesquieu ofrece una teoría democrática de la sociedad política. Montesquieu defendió una doctrina monárquica (sin repudiar siquiera la monarquía hereditaria); cabría afirmar que la doctrina de Montesquieu es claramente predemocrática, por no decir no democrática (lo que tampoco quiere decir que sea antidemocrática).

Ahora bien, entre las *funciones puras* y las *partes integrantes* caben distintos tipos de coordinación. Cabe establecer una coordinación *biunívoca* (a cada función una parte morfológica), cabe una coordinación *concentrada* (de diversas funciones en una misma parte morfológica) y cabe, por último, una coordinación *dispersa* (de una función en diferentes partes morfológicas).

Según hemos mostrado en otro lugar («Crítica a la constitución [*systasis*] de una sociedad política como Estado de derecho», *El Basilisco*, núm. 22, 1996) Montesquieu habría jugado constantemente con las formas de «encarnación» de las tres *funciones* (que simbolizamos por sus iniciales mayúsculas L, E, J) en diversas partes morfológicas del cuerpo político; pero de tal suerte que estas partes morfológicas, recogidas de diferentes sociedades políticas («senado», «comicios», «señoría de Venecia», «sultán»...), aparecen reclasificadas por él precisamente en las tres partes de las que constaba el *genus permixtum*: la monarquía, la aristocracia y la república (o democracia). Si denominamos respectivamente (m, a, r) a estos tres tipos de partes, podremos concluir que *El espíritu de las leyes*, y es-

pecialmente su libro XI, se despliega ensayando un sector suficientemente amplio de los centenares de coordinaciones que cabe establecer entre las partes determinantes (L, E, J) y las partes integrantes (m, a, r) de la sociedad política, y esto sin haber formulado claramente las diferencias entre *separación, concentración* y *dispersión* de los poderes. Si representamos la dispersión mediante barras interpuestas entre los símbolos correspondientes —por ejemplo L/J— y la concentración flanqueando los términos por paréntesis —por ejemplo (L, E)—, dejando los corchetes para la operación de totalización —por ejemplo [L, E, J]—, podremos analizar *El espíritu de las leyes* a partir de una rica combinatoria (que Montesquieu por supuesto no ha agotado) en la que, por ejemplo, la fórmula [(L, E, J) (m)] del tablero combinatorio recoge el concepto de «despotismo horroroso» (monarquía absoluta) que Montesquieu atribuye al sultán otomano (podría haberlo atribuido también al emperador bizantino y, quitando el adjetivo horroroso, en cuanto católico, al papa romano, a quien muchos «acusan» de encerrar en su puño los tres poderes); mientras que la fórmula [(L, E, J) (a)] simbolizará a la aristocracia, y la fórmula [(L, E, J) (r)] la democracia, también presente en fórmulas como [(E, J) r / L (m)] y [(E, J) r / L (a)].

Montesquieu, por tanto, habría procedido como si hubiera seleccionado, entre los centenares de combinaciones que se abrían a su método (muchas de las cuales habría que considerar, desde luego, utópicas), aquellas que satisficiesen, al menos, ciertos principios que él sin duda *ejercitó,* pero que nosotros podemos representar valiéndonos de los principios de Newton (y hay que tener en cuenta que Montesquieu los conocía perfectamente: se ha dicho por algún «historiador del pensamiento» que, «si Newton estableció la ley de la gravitación de los cuerpos en el espacio físico, Montesquieu estableció la ley de la gravitación de los espíritus en el espacio político»).

Newton y Montesquieu

De este modo, el principio más general de la sociedad política sería el principio de la libertad política, principio que podemos poner en relación con el principio de inercia. Pues así como una masa man-

tiene su estado de reposo o de movimiento propio cuando no es *impedida, obligada* o *estorbada* por otras fuerzas (es decir, cuando se comporte *libre-de* cualquier coacción), así también la «libertad política de un ciudadano es aquella tranquilidad de ánimo que dimana de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para tener esta libertad es menester que el gobierno sea tal que ningún ciudadano tenga que temer de otro». Conviene subrayar que la libertad, así definida, es la *libertad de,* o libertad negativa de los ciudadanos, definida principalmente en la capa conjuntiva del cuerpo político, y que se corresponde con el carácter negativo del primer principio de Newton, que se aplica a una masa que no está impedida, ni obligada ni estorbada por otras masas de su entorno. En todo caso esta libertad no puede confundirse con la libertad positiva, o *libertad-para* hacer de los ciudadanos, siempre que esta libertad no lesione a terceros (supuesto que esto sea posible, es decir, supuesto que las acciones de un ciudadano puedan en algún caso no interferir de algún modo en la trayectoria de los demás).

El segundo principio es el principio del poder ejecutivo, que habría que poner en relación con el segundo principio de Newton, o principio de la Dinámica (fuerza = masa × aceleración). Montesquieu viene a decir, en efecto (así lo interpretamos), que el poder ejecutivo actúa como el verdadero principio de la fuerza política, capaz de imprimir una aceleración a las masas libres, pero inertes, de los ciudadanos. Si tenemos presente que las masas mecánicas pueden suponerse, en un estado inicial, moviéndose uniformemente, pero a diferentes velocidades y direcciones, y que es en estas condiciones cuando puede decirse que son iguales sus masas en función de las aceleraciones que reciben según las fuerzas impresas en ellas (la igualdad como relación de equivalencia no conexa produce una desigualdad), podríamos poner también en correspondencia el segundo principio de Newton-Montesquieu con el principio revolucionario de la igualdad. En cualquier caso, el poder ejecutivo no debe dispersarse [E (r), E (a)]: «La potestad ejecutiva debe estar en manos del monarca [E (m)] porque esta parte del gobierno, que casi siempre necesita de una acción momentánea, la administra uno mejor que muchos.»

Por último, el tercer principio de Newton, o principio de la acción recíproca entre la acción y la reacción (que es un principio de aso-

ciación, solidaridad o fraternidad, destinado a dar cuenta de la tendencia de las masas a interaccionar, frente a su tendencia a una dispersión absoluta), también parece inspirar a Montesquieu en varias ocasiones. Por ejemplo, cuando dice que el monarca (es decir, el poder ejecutivo «encarnado» en el monarca) ha de intervenir con la facultad de impedir al legislativo; o bien que el cuerpo legislativo puede estar compuesto de dos partes [¿partidos?, ¿izquierda y derecha?] «cada una de las cuales reprimirá a la otra por su mutua facultad de impedir».

Sin perjuicio de la plausibilidad que puedan tener los modelos que hemos ido ensayando para aproximarnos a las fuentes de la doctrina de los tres poderes (modelos mecánicos, doctrinales, teológicos o taxonómicos políticos) lo cierto es que, en todo caso, estos modelos sólo dan cuenta de un aspecto abstracto de la sociedad política, en su momento jurídico o cuasijurídico de ordenación de relaciones políticas en el terreno de los «círculos» sociales (en el terreno del eje circular del espacio antropológico); sólo indirectamente tocarán los componentes económicos *basales*, los procesos tributarios, las relaciones diplomáticas, las sociedades militares, etc., componentes cuyo significado formalmente político no es posible ignorar. Pero no es posible, por ejemplo, concebir una sociedad política sin tributación; incluso existen algunas teorías políticas (que podríamos agrupar bajo la rúbrica de «teorías tributaristas del Estado») que defienden el origen tributario —podríamos decir— del Estado (desarrollamos este punto más ampliamente en «El tributo en la dialéctica sociedad política/sociedad civil», *El Basilisco*, núm. 33, 2002).

Es imprescindible, por tanto, establecer un modelo de sociedad política suficientemente complejo como para poder servir de *canon* (de modelo heterológico-distributivo) en el análisis de toda sociedad política. En cuanto canon, el modelo no es propuesto con la intención de verificar todas sus líneas o puntos en cualquier sociedad política concreta, puesto que algunas líneas pueden aparecer refundidas, otras distorsionadas y unas terceras en estado de pura potencialidad (como ocurre, por lo demás, en los modelos canónicos utilizados en la anatomía comparada, cuando por ejemplo las diversas especificaciones de las clases de vertebrados nos llevan al análisis de las homologías y analogías entre peces y mamíferos).

Modelo canónico genérico de sociedad política

Ofrecemos aquí un modelo canónico de sociedad política en general que hemos utilizado en otras ocasiones (*Primer ensayo sobre las categorías de las Ciencias Políticas*, Logroño, 1991, y el artículo citado arriba sobre el tributo) y que se inspira en la teoría de la estructura de la ciencia propuesta por la teoría del cierre categorial.

¿Acaso una ciencia categorial cerrada —como puede serlo la Geometría de Euclides, la Mecánica de Newton o la Química de Mendeléiev—, que supondremos siempre rodeada de otras ciencias categoriales, no puede servir de modelo para el análisis de una sociedad política y de modelo tanto más próximo como puedan haberlo sido los modelos de la nave, del ordenador o del dogma teológico de la Santísima Trinidad? El espacio gnoseológico es tan afín al espacio político (como se prueba por la misma existencia de la «Ciencia política» en cuanto entrañada en la sociedad política misma), por lo menos, como pueda serlo el espacio cibernético o el espacio teológico.

Supondremos, en resolución, una ciencia categorial inmersa en un espacio gnoseológico de estructura tridimensional, en cuanto coordenado por un eje sintáctico (en el que se inscriben los términos, relaciones y operaciones propias de cada ciencia categorial), por un eje semántico (en el que se inscriben los fenómenos, las referencias fisicalistas y las esencias o estructuras) y por un eje pragmático (que contiene los autologismos, los dialogismos y a las normas). Cruzando estos ejes se obtiene una representación de veintisiete figuras que constituyen la estructura canónica de una ciencia categorial.

Es éste el modelo que utilizamos en el análisis de la sociedad política en general; y es obvio que, en cuanto modelo heteromorfo, no tenemos por qué esperar encontrar correspondencias puntuales y directas; será preciso además someter al modelo gnoseológico a una profunda reinterpretación que lo haga capaz de convertirse en canon de un sistema político.

De este modo, al eje sintáctico lo pondremos en correspondencia con aquellas funciones o ramas del poder a las que pueda atribuirse un papel de naturaleza sintáctica; y al eje semántico lo pondremos en correspondencia con las capas del poder, sobre todo en la perspectiva de sus vectores descendentes. El eje pragmático mantendrá sus corres-

pondencias en otro orden (principalmente, el de los vectores ascendentes), a saber, con los procesos vinculados a las actividades de los sujetos que están implicados en las sociedades políticas. Utilizaremos, en todo caso, una presentación parcial del modelo obtenida por segregación del eje pragmático, ateniéndonos únicamente al eje sintáctico y semántico. El modelo bidimensional (sintáctico y semántico) será suficiente para corregir el estado de abstracción de la doctrina de los tres poderes, en tanto que ésta pueda ser asignada al eje sintáctico.

Nuestro modelo quiere servir para mostrar, sobre todo, la razón por la cual atribuimos un estado de abstracción cuasi metafísico a la teoría política de los tres poderes, y quiere ofrecer un canon que sirva para componer esta teoría política abstracta con los otros componentes de la teoría política representados en los ejes sintáctico y semántico de nuestro espacio.

Modelo canónico genérico de sociedad política

Ramas del poder (*eje sintáctico*)	Capas del poder (*eje semántico*)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntivo	Basal	Cortical	
Operativa	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar	↓ Descendente
	obediencia/ desobediencia civil	contribución/ sabotaje	servicio/ deserción	↑ Ascendente
Estructurativa	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo	↓ Descendente
	sufragio/ abstención	producción/ huelga, desempleo	comercio/ contrabando	↑ Ascendente
Determinativa	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático	↓ Descendente
	cumplimento/ desacato	tributación/ fraude	alianzas/ inmigración privada	↑ Ascendente

Algunos comentarios al modelo

1) Las capas y ramas del modelo canónico no corresponden a partes independientes y estancas de una sociedad política sino a partes interrelacionadas (no sólo verticalmente, entre las filas de cada capa, sino también diagonalmente, entre filas de diversas capas); lo

que no significa que se borre todo tipo de línea de separación y, menos aún, de disociación. Así, por ejemplo, la *capa conjuntiva* y la *capa basal* interaccionan diagonalmente, *interalia*, por iniciativa del poder ejecutivo, encarnado en el Gobierno (aunque no identificado con él, como hemos dicho), que a través de los ministerios de Fomento, o de Tecnología o de Educación, incide mediante reglamentos, órdenes, instituciones, circulares, etc., en la gestión de la capa basal; o por iniciativa del poder legislativo, cuando establece leyes que contienen planificaciones o programas de desarrollo energético o educativo, que afectan inmediatamente a la capa basal. Pero estas interacciones no borran las diferencias en el complejo de la *systasis* entre las líneas y ritmos propios de la capa conjuntiva y los de la capa basal. En cualquier caso, conviene subrayar el hecho de que el Ejecutivo (y muy especialmente, el llamado Ejecutivo presidencialista) desborda ampliamente los límites jurídico-constitucionales, porque las funciones ejecutivas del Gobierno (sin necesidad de remontarnos al Gobierno de la época del «Gabinete largo» de Walpole, sino del Gobierno como órgano del Estado constitucional), no pueden ser ejercidas siempre a través de reglas jurídicas (o dicho en terminología jurídica, que reconoce sus propios límites: la *acción política* no puede ser sustituida siempre, ni siquiera en las sociedades democráticas, por la *acción jurídica*).

2) Las capas y ramas del modelo (inseparables en una sociedad política madura, pero disociables según la diferencia de ritmos en las diferentes líneas de acción) pueden a su vez reagruparse en unidades de acción significativas.

3) La reagrupación más importante por la universalidad de las líneas reagrupadas es la que resulta de la totalización por ramas de todos los vectores descendentes de las diferentes ramas, por un lado, y de todos los vectores ascendentes de estas mismas ramas por el otro. En la medida en que sea posible hablar de una unidad por coordinación, concatenación o sinergia de acción de estos vectores, hablaremos de *armadura reticular* (refiriéndonos al conjunto de los vectores descendentes por los que se canaliza el poder político) y de *armadura básica* (refiriéndonos al conjunto de los vectores ascendentes).

Ensayaremos la posibilidad de poner en correspondencia la armadura reticular con la «sociedad política» (y aun con el concepto de

«administración» en el caso de las sociedades democráticas), y la armadura básica con la llamada «sociedad civil». La distinción entre la armadura política reticular y la armadura política básica (que se extiende por las ramas conjuntivas, basal y cortical) podríamos verla prefigurada en Aristóteles (*Política*, libro VI [4], 1291 a) cuando dice, después de haber recordado la doctrina de Sócrates expuesta en *La República* de Platón, sobre los cuatro elementos absolutamente necesarios para satisfacer las necesidades de la ciudad (un tejedor, un labrador, un zapatero; a los que añade: un herrero, los pastores y los comerciantes): «Y lo mismo que el alma debe considerarse parte del animal más que cuerpo, también debe considerarse que partes tales como la clase guerrera, la que desempeña la administración de justicia y la deliberativa, que es obra de la prudencia política, pertenecen más a la ciudad que las ordenadas a la satisfacción de las necesidades.»

Lo que ocurre es que Aristóteles acude, para explicar esta distinción, a la analogía con el cuerpo y el alma del animal. Y así pone a un lado, como «partes del cuerpo», las de la «ciudad primaria» y al otro lado, las funciones que tienen que ver con el alma. Y es evidente que el «cuerpo» se corresponde con lo que hemos llamado armadura básica, y el alma con lo que hemos llamado armadura reticular (y no sólo en su capa conjuntiva —administración de justicia, poder deliberativo— sino cortical —el «elemento armado» es parte necesaria de la ciudad).

La armadura reticular y la armadura básica (correspondiente a la «sociedad civil») no han de representarse estáticamente como si fuesen dos hemisferios que, aun manteniéndose exteriormente el uno respecto al otro, estuviesen acoplados o engranados por sus bordes. Tampoco pueden aceptarse por entero las analogías organicistas (la armadura reticular correspondería al cerebro, con sus ramificaciones en el sistema nervioso, motor y sensitivo, cubriendo la práctica integridad de la armadura básica muscular, ósea, celular). La armadura reticular está reorganizada, eso sí, «de arriba abajo», utilizando las mismas fuerzas que recibe actuando «de abajo arriba». Habrá, por consiguiente, partes de la armadura básica a través de las cuales podamos ver cómo los mismos elementos de la sociedad civil se «transfiguran» en elementos de la sociedad política, y esto en cada

uno de los casos (conjuntivo, basal, cortical). «Votar», «tributar», «servir en el ejército» son tres acciones por las que el ciudadano promedio de la sociedad civil pasa a formar parte de la sociedad política democrática a través de cada una de sus capas.

4) Las reagrupaciones posibles por capas (pero muchas veces a título de mera yuxtaposición y no de una «deducción teórica») son las tres que siguen:

a) Capa conjuntiva + basal. Esta composición no es separable en las sociedades prepolíticas, o en las sociedades aisladas de índole tribal (o en el mismo «modo de producción asiático»). En las sociedades políticas maduras esta unidad se mantiene en partes atributivas de la sociedad (aldeas marginales, autárquicas) o en su integridad en la totalidad de la sociedad comunista (que, alejándose de las «democracias homologadas», como ocurría con la Constitución soviética de 1936, y con la Programática de 1977), no reconoce la condición privada de la capa basal, y transforma todas las empresas privadas en empresas públicas del Estado soviético, o de un modo menos radical, en la doctrina del «Estado social y democrático de Derecho», que aun reconociendo la propiedad privada en la capa basal, considera *injusto* el orden social del Estado liberal burgués, y postula (con Wolfgang Abendroth y otros) la necesidad de incorporar al Estado de derecho la «racionalización» propia de un Estado social, que además debiera ser democrático, y no sólo porque se preocupa de la *subsistencia* de los ciudadanos (en lugar de dejarlos entregados al juego de las leyes económicas) sino porque postula la participación de las masas en el control de la producción.

En cualquier caso, el llamado «Estado democrático y social de Derecho» (por ejemplo, en el artículo primero de la Constitución española de 1978), si se contrapone con el «Estado liberal de Derecho» es porque incorpora explícitamente a su estructura, de modo «intervencionista», la consideración de la capa basal, que quedaba puesta teóricamente entre paréntesis en las constituciones liberales.

Advertimos también como en el proyecto de sociedad de naciones en paz perpetua desaparecería la capa cortical, especialmente en su rama militar, en función de la idea del desarme universal (quienes

prevén la inminencia de esta sociedad hipotética prevén también la transformación del ejército en una suerte de cuerpo de bomberos o de Cruz Roja, como se advirtió últimamente en las operaciones de los ejércitos de la OTAN en los Balcanes).

b) Capa conjuntiva + cortical. Desde la perspectiva descendente, esta composición puede haber desempeñado el papel de una armadura política reducida (en las sociedades políticas en las que el Estado no interviene en la producción sino que la deja al cuidado de la «sociedad civil»: es la situación a la que se aproximan los Estados feudales y, en teoría al menos, el Estado liberal o el Estado gendarme, y otras interpretaciones más recientes del Estado de derecho que, como la debida a Ernesto Forsthoff, contraponen el Estado social a la Constitución de Bonn, que hay que considerar como expresión de la idea misma del Estado de derecho; la Constitución de Bonn se mantendría en el «terreno de la administración», en cuanto instrumento jurídico de organización política).

c) Capa basal + cortical. Desde la perspectiva ascendente, esta reagrupación puede desempeñar el papel de una armadura básica reducida o unidad relativa al «contexto internacional» de los Estados fronterizos o de cualquier otro Estado.

La oposición entre la idea de hombre como *zoon politikon* (Platón, Aristóteles) y la idea de hombre como *zoon koinonikon* (Panecio y los estoicos), reproducida en la distinción entre el *ciudadano* y el *hombre* de la Revolución francesa, se refracta en la oposición entre la armadura reticular reducida y la armadura básica reducida.

5) Las reagrupaciones posibles por ramas son también tres en cada capa. En la capa conjuntiva, por ejemplo, la agrupación más interesante es la que se puede dar entre el poder ejecutivo y el poder judicial (dejando fuera el poder legislativo, o más exactamente, la potestad legislativa de las Cortes). Esta agrupación engloba prácticamente el concepto de Administración pública, tomando el concepto de Administración como sistema de órganos, jerárquicamente entrelazados y coordenados, por medio de los que (si ponemos entre paréntesis los aspectos desde los que la Administración aparece referida constitucionalmente al Estado) el Gobierno, como órgano que incorpora el poder ejecutivo, pero también el poder judicial («Administración de Justicia»), procede mediante *reglamentos* (a través de los cuales el ordenamiento jurídico se innova e incrementa, por medio de normas generales) y actos administrativos (que no implican esa innovación de ordenamiento sino más bien una aplicación, en general, a situaciones singulares, aunque sean permanentes, como puede ser la declaración de un día festivo).

6) Podremos establecer también correspondencias entre las partes sintácticas del modelo y determinadas estructuras gnoseológicas, por ejemplo, la estructura de los principios de la mecánica:

a) El poder operativo se correspondería con el segundo principio de Newton (principio de la dinámica, que, a su vez, como hemos dicho, tiene que ver con el principio político de la igualdad «proporcional»).

b) El poder estructurativo se correspondería con el tercer principio (de acción y reacción) que a su vez tiene que ver con el principio político de la fraternidad.

c) El poder determinativo se correspondería con el primer principio (inercia) y por tanto con el principio político de la libertad (negativa).

7) Cabe establecer asimismo correspondencia entre la parte semántica del modelo y el espacio antropológico:

a) La capa conjuntiva se proyectaría principalmente en el eje circular.

b) La capa basal se proyectaría en el eje radial.

c) La capa cortical interfiere con el eje angular (que contiene, por ejemplo, las relaciones entre el Estado y la Iglesia).

8) El modelo genérico utilizado como «guía» para el análisis de la dinámica de una sociedad política (y, concretamente, para el análisis de la transformación o transición de unas especies de sociedad política a otras) no impone la necesidad de reconocer, en una sociedad dada, todas sus líneas, filas y columnas o peso relativo, con el mismo grado de relieve que alcanza en su representación gráfica. Pero aunque las líneas del canon, como modelo heteromorfo, sólo se

adviertan en ocasiones de forma embrionaria, o en otras de forma vestigial, no por ello pierden su capacidad para el análisis comparado. Y sobre todo, el modelo nos preserva de la tendencia, propia de los especialistas, a interpretar la dinámica de las sociedades políticas desde la perspectiva de una única línea particular.

Por ejemplo, en el análisis de la transición española desde la dictadura a la democracia durante los años setenta del pasado siglo es muy frecuente utilizar la «óptica jurídica», lo que se explica bien por la circunstancia de que los «agentes sociales» que intervinieron en la «fase legal» de una transición que se definía como «transición» que quería ir «de la ley a la ley» (de la ley de la dictadura a la ley de la democracia) son quienes ofrecieron esta representación. Desde este punto de vista se comenzará presentando el movimiento encabezado por Franco como una rebelión que quebrantó la «legalidad republicana»; y, efectivamente, muchos combatientes en contra de Franco lo hicieron en defensa de esa legalidad, rota el 18 de julio de 1936. En nombre de esa legalidad, además, reaccionaron las «potencias democráticas» (además de la Unión Soviética), que apoyaron al «gobierno legítimo» e incluso lo siguieron reconociendo como tal, en muchos casos, cuando tuvo que ir al exilio. Ahora bien, es evidente que la legalidad republicana tiene poco que hacer, no sólo en el momento de la explicación real de la transición, sino también en el momento de los proyectos políticos del presente (por no decir en el proceso histórico que preparó la transición, es decir, el propio proceso del franquismo que fue apoyado *básicamente* por las mismas potencias democráticas —Inglaterra, sobre todo— que se escandalizaban por el quebranto de la legalidad).

En el momento de los proyectos, porque entonces éstos deberían haber ido orientados (como ya hemos dicho en otro capítulo) a la restauración de la legalidad republicana (concretamente a la reintegración del Gobierno republicano en el exilio) y no solamente a la legalidad de la II República, sino también a la de la I República, cuya legalidad había sido quebrantada también por Martínez Campos, que trajo como rey a Alfonso XII. Y está muy cerca de la extravagancia tomar en serio aquí ciertos proyectos futuros que los republicanos suelen plantear, al estilo de los legitimistas monárquicos dinásticos (¿quién podría haber impulsado, en su momento, el proyecto de restaurar la legalidad de las dinastías democráticas de los gobiernos republicanos, las dinastías de los Castelar, Figueras, Pi y Margall, Salmerón, Alcalá Zamora, Azaña, etc.?). Más sorprendente, sin embargo, es el comportamiento de quienes (en nombre de la legalidad) entendieron la *transición* como un proceso legal que iba «de la ley a la ley», es decir, por ejemplo, de la Ley de Sucesión de Franco, que designó a don Juan Carlos de Borbón como sucesor suyo a título de rey, a la proclamación como tal por *las mismas* Cortes franquistas el 21 de noviembre de 1975, y a la re-generación de esa legalidad por las elecciones de 1978. No era el «respeto a la legalidad democrática» ni el intento de «restaurar esa legalidad» lo que motivó la transición democrática, como tampoco la clave histórica del 18 de julio fue la ruptura de la legalidad republicana. Dicho desde la perspectiva de nuestro canon: los hechos no caben en la capa conjuntiva de nuestro modelo porque se mueven también, y muy especialmente en la columna basal y en la columna cortical, en la correlación de fuerzas internacionales (Unión Soviética, Estados Unidos, etc.). Allí habría que inscribir, por ejemplo, la Revolución de octubre de 1934 —que también subvirtió la legalidad republicana— como preludio de la guerra civil. Lo que no puede hacerse es escribir la historia reciente de España «comenzando el Credo por Poncio Pilatos», es decir, comenzando la historia reciente de España a partir de la «subversión de la legalidad republicana» por obra de un conjunto de facciosos.

La conexión entre la sociedad política y la sociedad civil

La distinción (y aun oposición) entre una sociedad política y una sociedad civil ha venido alcanzando desde hace un par de siglos una importancia ideológica creciente, con gran incidencia en la teoría de la democracia. Algunos, con inspiración anarquista, presente ya en ciertas tradiciones no muy ortodoxas de la Iglesia romana, sobre todo del agustinismo político, intentan definir la democracia como la sociedad civil misma «reorganizada» al margen de la sociedad política, a la que sólo se le concederá un alcance *subsidiario,* y consideran cualquier intento de identificación de la sociedad política (del

Estado) por la sociedad civil como la definición misma del totalitarismo, de la antidemocracia. Un ejemplo bastante claro lo tenemos en la teoría de Claude Lefort *(Éléments d'une critique à la bureaucratie,* Droz, 1971), que entiende la democracia, más aún, a la «democracia salvaje», como la alternativa (disyuntiva) a la autocracia (sobre todo en su versión de egocracia totalitaria —de Stalin, también de Hitler— como cercana a la tiranía o al despotismo). Lefort contrapone la autocracia totalitaria a la sociedad organizada, desde el supuesto de la unidad, y cuya indiferenciación se consumaría en la «consustancialidad de la sociedad civil y del Estado» a través del partido y con la metodología del terror: esto incorporaría además, paradójicamente, la idea de la extinción del Estado, simbolizado en el autócrata que expresa la unidad, a través de su comunicación con los dioses o por su transformación directamente en Dios. Frente a estas concepciones Lefort ofrece la Idea de una democracia en cuanto la Idea de una sociedad basada en el principio de que no es la unidad, sino la diferencia, la que une.

Pero el esquema de Lefort es tan claro como superficial. Se limita a dibujar la Idea de una democracia pluralista como contrafigura de una autocracia unitarista. Pero esta contraposición sólo puede mantenerse como tal, o bien en el terreno ideológico (desde las autoconcepciones *emic* del totalitarismo y del pluralismo) o bien en el terreno de las realidades existentes, o incluso en ambos terrenos a la vez (como parece creer Lefort cuando contrapone la realidad del gulag a la realidad de la democracia). Pero la autocracia, como el totalitarismo, no son realidades, son ideologías: nunca gobierna uno solo sino un grupo, ni jamás el Estado puede ser totalitario, y aunque lo quiera, no puede «agotar» la realidad. Luego la contraposición se establece no tanto entre las autocracias minoritarias y las democracias pluralistas, cuanto entre la ideología unitarista y la realidad pluralista existente. Y a esta realidad no se la puede definir sin más como democracia, como si el pluralismo y la diferencia que «une» garantizase la sociedad política democrática (Lefort parece presuponer, como fundamento de esta unidad, la unidad orgánica, plural, propia de una sociedad civil que no estuviese mediatizada por el autócrata).

Ahora bien, la sociedad plural no es por sí misma una democracia: también son plurales las oligarquías y las aristocracias, y en todas ellas cabe hablar de «sociedad civil». Una cosa es que las diferentes partes de la «sociedad civil» se unan solidariamente en un momento dado y en un «bloque histórico» contra la autocracia (en realidad, no contra el todo sino contra otra parte, contra el partido único que dice representar el todo) —y son los movimientos obreros de la URSS, de Polonia, etc., los que tenía a la vista Lefort— y otra cosa es que las diferencias entre las partes de la sociedad civil garanticen por sí mismas la unidad social.

Análisis reductivo de la sociedad política desde la sociedad civil

Por otro lado, hay que constatar la perspectiva (sociologista o psicologista) que tiende al análisis, muchas veces reductivo, de la sociedad política desde la sociedad civil, entendida, por lo demás, de muy diversas maneras (como familia patriarcal, como empresa, como sistema de estructuras sociales entretejidas de dominación, como conjunto de automatismos que encadenan a los sujetos que integran una «máquina deseante», no meramente mecánica u orgánica). Este tipo de perspectivas (ampliamente utilizadas por los analistas que ven el Estado como una ampliación de la familia) implican obviamente la transferencia de muchos conceptos políticos a la propia sociedad civil, de la que pretenden ser derivados. Por ejemplo, la aproximación de la Idea de la «represión de la Cultura» a la de «represión del Estado», practicada ya por Freud; la aproximación de la «familia autoritaria» (como concepto de la «sociedad civil») al fascismo (un concepto de la «sociedad política») de Wilhelm Reich (de donde proviene la ilusión de que el fundamento de la democracia habría que ponerlo en la sociedad política, en el Estado socialista o comunista, cuando en realidad sólo puede fundarse en la sociedad civil, en la democracia del trabajo, cuando los obreros dejen de confiar en los partidos socialdemócratas o comunistas).

En esta línea encontramos también la transferencia del concepto político de democracia al terreno civil de la empresa: «democracia de la empresa», entendida como «autogestión» (en los tiempos de la Yugoslavia de Tito) o al menos como una «cogestión» de signo socialdemócrata. El concepto no ya de democracia sino de despotismo individual (utilizado por Bakunin en 1873 en *Estado y anarquía*), el

despotismo de las minorías que Bahro ve como propio del leninismo y el estalinismo; la *sumisión* del súbdito al poder político, interpretada no como un concepto originario sino como un momento del proceso del despliegue de la estructura misma del poder, una estructura que aparece en todas las partes de la vida social (la «microfísica del poder» de M. Foucault) y que se ejercita como una tecnología política del dominio del cuerpo (en la clínica, en las cárceles panópticas, en la disciplina); los automatismos de la «máquina deseante» que acabará reorganizándose (Deleuze-Guattari) como una «megamáquina territorial» en las sociedades salvajes («codificación de flujos de mujeres, de niños, de rebaños, de granos, de esperma, de mierda») y en la que la *alianza* (y no el parentesco) desempeña ya funciones políticas que pasarán a un primer plano en el *Estado primordial* (el imperialismo del modo de producción asiático y los sucesivos, el Estado del terror, las nuevas alianzas y la filiación del déspota con el Dios), porque el Estado es deseo que pasa «de la cabeza del déspota al corazón del súbdito». Y la máquina capitalista, empujada hacia la «decodificación del Estado primordial», hacia la democracia y la oligarquía, hacia la redistribución de la territorialidad...

Nos parece evidente que las analogías entre la sociedad civil y el Estado, cualquiera que sean los conceptos utilizados para formularlas, no podrían dejar de tener, en general, fundamento real; y su consideración nos permite frenar cualquier tendencia a la sustantivación (o hipostatización) de las categorías político jurídicas («reticulares»). Es evidente que los procedimientos de dominación desarrollados en el ámbito de la familia o de la empresa, del hospital o del templo, son análogos a los procesos de la gobernación por medio de la policía o de la cárcel; como también los mecanismos de represión o de lenguaje propios del padre, del patrón, del médico, del cura, han de tener su correspondencia en los procedimientos del presidente ante el consejo de ministros, o de la policía ante el detenido (como lo tienen en las relaciones etológicas entre el macho guión de la horda y los miembros de ésta). Pero todas estas semejanzas no autorizan a «diluir» la especificidad de las sociedades políticas en los genéricos «flujos y codificaciones» de la respiración, del lenguaje o de la dominación. Porque la sociedad política, organizada sobre las interacciones sociales de la dominación, del temor o del amor, así como sobre las relaciones del lenguaje, se constituye como un «repliegue» de estas interacciones en un segundo grado y con un objetivo específico, a saber, el de la eutaxia del sistema de interacciones entre las partes en conflicto de esa «sociedad civil».

El concepto espurio de «sociedad civil»

Hay que tener en cuenta, en todo caso, que el concepto de «sociedad civil» es, en cierto modo, un concepto espurio. Inicialmente habrá que partir de la ecuación entre la sociedad política y la sociedad civil, puesto que en la tradición ambos conceptos son equivalentes, como equivalentes son la *polis* y la *civitas*. De hecho, todavía en la llamada segunda escolástica, la española, la expresión *societas civilis* se utilizaba como sinónimo de la *res publicae*, de la sociedad política. Pero lo cierto es que la expresión *sociedad civil* comenzó a utilizarse a partir del siglo XVII como un término clasificador que intentaba englobar todos aquellos aspectos, por heterogéneos que fuesen, de la sociabilidad humana, recogidos en el ámbito ocupado por una sociedad política, que no se dejaban reducir a la vida política, aun cuando hubieran resultado, según su génesis, por la mediación de esa misma sociedad política.

Según esto, el concepto de «sociedad civil» habría comenzado por ser un concepto estrictamente negativo, como si fuese el concepto de una «clase complementaria» de la sociedad política, y sin perjuicio de que la clase universal respecto a la que se establece la complementación, es decir, el «universo lógico» de referencia, fuese la propia sociedad humana, el género humano.

El formato negativo del concepto «sociedad civil» admite, sin embargo, múltiples interpretaciones según los functores que se utilicen para establecer las relaciones entre ambas sociedades (por ejemplo, según que utilicemos los functores «ecualización», «reducción» o «contraposición»). Pero el carácter negativo del concepto de sociedad civil quedará enmascarado por la sustancialización de ese concepto llevada a cabo por la propia denominación («sociedad civil») cuando se utiliza como si fuera el nombre del concepto de una clase positiva. Con todo esto no queremos concluir, puesto que la

sociedad civil no es un concepto al que pueda dársele un valor único y global, que también carezca de todo sentido hablar de una dialéctica entre la sociedad política y la sociedad civil. Queremos decir, en primer lugar, que esa dialéctica global habrá de ser descompuesta en una multitud indefinida de oposiciones dialécticas, casi siempre heterogéneas y casi nunca actuantes, como si fuesen momentos convergentes de un proceso superior único (por ejemplo, la emancipación y la promoción «de la sociedad civil»), al que tendiera el género humano. En segundo lugar, el hecho de que una descomposición tal no se lleve a efecto, puesto que el término sociedad civil sigue utilizándose como designación de un concepto hipostasiado, pero por motivos ideológicos distintos (por ejemplo, la primera versión que podemos citar de «sociedad civil», en cuanto opuesta al Estado, es la idea agustiniana de la Ciudad de Dios, es decir, de la Iglesia militante), nos indica que la fórmula «sociedad civil» es un concepto ideológico.

Desde las coordenadas de la teoría política en las que estamos situados tenemos que comenzar impugnando la sustancialización de la idea misma de sociedad civil. Sociedad civil no es un término que pueda hacerse corresponder con algo así como una estructura social positiva unitaria, es un término funcional negativo («sociedades distintas de la sociedad política» pero englobadas en ella) y, por tanto, con él designamos valores muy diferentes y no siempre coordinables entre sí. En efecto, la expresión «sociedad civil» puede alcanzar con perfecta legitimidad, y de hecho los alcanza, valores o acepciones tan diversos como los siguientes:

1) Conjunto de individuos pertenecientes a las más diversas sociedades políticas, en tanto forman parte de una «sociedad humana protegida por los derechos humanos promulgados por la Asamblea General de las Naciones Unidas».

2) Conjunto de ciudadanos pertenecientes a las ciudades de cada uno de los diferentes Estados, o incluso del conjunto de todos los Estados, en la medida en que ese conjunto logre constituir, más allá de una mera clase distributiva, una «Federación Internacional de Municipios». Las ciudades incorporadas a esta Federación podrían considerarse con todo el derecho como miembros de una misma «sociedad civil».

3) Conjunto de fieles o «creyentes» que se consideran miembros de la Iglesia, entendida como «Ciudad de Dios».

4) Conjunto de asociaciones internacionales (clubes internacionales, instituciones culturales, científicas o de beneficencia, tipo Cruz Roja o Greenpeace, que se constituyen como apolíticas y que, de hecho, no quieren circunscribirse a los límites de un Estado determinado). Especial mención merecen las *Hermandades de Donantes de Sangre*, instituciones del más puro significado ético y que demuestran la realidad de los lazos «cuerpo a cuerpo» que existen de hecho entre los individuos de una sociedad, al margen o a través de las estructuras políticas.

5) Conjunto de organizaciones empresariales multinacionales y también cualquiera de los sindicatos internacionales.

6) Conjunto de empresarios nacionales (comerciantes, industriales, etc.), familias, etc., que, aunque circunscritos a los límites de un Estado y por la similaridad de los órganos dados en otros Estados, abren paso a poder hablar de una «sociedad civil» con intereses disociables de los estrictamente políticos. Por ejemplo, el conjunto de los «trabajadores autónomos españoles» (casi el 70 por ciento del empleo lo proporcionan ellos), que ni tienen acogida en sindicatos ni en organizaciones patronales, formarán también parte de la «sociedad civil».

Podríamos referirnos a los conflictos que se establecen entre las diferentes clases o capas de la sociedad política y que amenazan a la convivencia de sus partes. La diversificación de la Idea de sociedad civil no tiene, en efecto, nada que ver con una suerte de *emulsión* de la Idea de una dialéctica entre la sociedad civil y la sociedad política; tiene que ver con la multiplicación de los procesos dialécticos entre las sociedades políticas y los valores diversos que, como hemos visto, puede tomar la Idea de sociedad civil.

Crítica de «la doctrina de los tres sectores»

La «doctrina de los tres sectores» de la sociedad contemporánea como doctrina reclasificadora de todas las determinaciones de la «sociedad civil» que hemos enumerado (y de otras muchas más) ha ido

fraguando durante las dos últimas décadas del pasado siglo XX. Una doctrina inspirada por una perspectiva ideológica que acaso podría estar determinada por la intersección de un decidido liberalismo económico (que sin embargo no quiere prescindir del Estado, sino antes bien, colaborar con él en cuanto se mantenga en los límites del «Estado subsidiario»: es el liberalismo representado en Inglaterra por la Administración conservadora de Margaret Thatcher y asumido ulteriormente en 1999 por los primeros ministros europeos socialdemócratas, Blair y Schröder), y de un internacionalismo humanístico muy próximo a las posiciones más abiertas de las democracias cristianas católicas o a las directrices propias de algunas organizaciones filantrópicas.

La clave de esta doctrina de los tres sectores habría que ponerla en las dos siguientes dicotomías encadenadas:

> 1) La (supuesta) dicotomía entre la *sociedad política* y la *sociedad civil* hipostasiada.
> 2) La (supuesta) dicotomía dentro de la sociedad civil entre *sociedades lucrativas* y *sociedades no lucrativas*.

Ahora bien, mientras que el concepto de sociedad política se utiliza con referencias relativamente fijas y positivas («todo cuanto cae bajo el control de una Constitución, en sentido político»), en cambio, el concepto de sociedad civil es definido, de hecho, de un modo negativo, como si se tratase de una clase complementaria de la sociedad política. Asimismo, en la subdivisión de este concepto negativo de sociedad civil figura, como criterio positivo de conceptuación, el carácter de «lucro» (legítimo) y como concepto negativo de conceptuación, el carácter de «no lucrativo». A partir de estas dos dicotomías encadenadas podremos obtener la clasificación que constituye la clave, nos parece, de la doctrina de los tres sectores. Un *primer sector* estará constituido por las sociedades políticas; un *segundo sector* por las «sociedades civiles» (no políticas) lucrativas; y un *tercer sector* por las «sociedades civiles» no políticas y no lucrativas. El concepto de *tercer sector* es, por tanto, doblemente negativo.

Por supuesto, el tercer sector es el que será sobrentendido como la «sociedad civil» por antonomasia. He aquí un excelente resumen de

esta doctrina, tal como la expuso Manuel Arango Arias en el Plenario III del *IV Encuentro Iberoamericano del Tercer Sector* (Buenos Aires, 1998): «Sociedad civil es todo el ámbito que no forma parte del gobierno y que se divide en dos grandes bloques, lucrativo y no lucrativo. La rentabilidad económica diferencia a uno de otro, siendo la empresa ejemplo del primero. Dentro del sector no lucrativo existen cuatro grandes divisiones: asociaciones religiosas, partidos políticos, asociaciones mutualistas como sindicatos, clubes y cooperativas, y finalmente asociaciones filantrópicas [por ejemplo, las masónicas] de beneficio exclusivamente a terceros» (en el tercer sector se incluyen además de las Fundaciones, las OSC, es decir, Organizaciones Sociales Civiles, que se corresponden a lo que en España y en otros países suelen llamarse, de forma explícitamente negativa, ONG, Organizaciones No Gubernamentales).

No podemos entrar aquí en la crítica detallada de esta doctrina. Dejamos de lado la debilidad de conceptuación patente en definiciones tales como «beneficio exclusivamente a terceros», puramente ideológica (¿acaso una empresa lucrativa no beneficia a terceros?, ¿acaso una OSC no crea puestos de trabajo y, por tanto, beneficia a quienes no se limitan al puro voluntariado?). En cualquier caso, las ONG tienen que proveer, por replicación, la subsistencia a sus agentes, aunque sean voluntarios, si trabajan a tiempo completo; por lo que la diferencia entre lucro y no lucro es meramente psicológica y no económico-objetiva. También dejamos de lado la cuestión de la inclusión de los partidos políticos y los sindicatos en el tercer sector, según criterios meramente ideológicos o jurídicos. Lo que nos importa señalar en esta ocasión son los dos puntos siguientes:

> 1) La sustantivación de un concepto doblemente negativo (sociedad no gubernamental y no lucrativa) da una apariencia de concepto positivo, a través del nombre no negativo, al concepto de «sociedad civil». Porque este nombre no designa una entidad unitaria sino una multitud de organizaciones contrapuestas entre sí (por ejemplo, iglesias evangelistas, israelitas, católicas, logias, organizaciones en defensa de las tribus amazónicas, etc.) que únicamente están vinculadas por rasgos negativos: el ser no gubernamentales y teóri-

camente no lucrativas. Sobre todo si se tiene en cuenta que el carácter de «no gubernamental» debe confrontarse con el hecho de las financiaciones de las ONG por cuenta de los gobiernos.

2) La ocultación, deliberada o inconsciente, del verdadero rasgo efectivo, y también del carácter negativo que permite incorporar a estas organizaciones no gubernamentales del tercer sector en un solo grupo, y que no consistiría tanto en su no lucratividad cuanto precisamente en su no tributariedad, en no pagar impuestos, en estar exentos de tributaciones fiscales.

En conclusión, el «tercer sector» se nos muestra como un concepto que se corresponde, casi como «el guante a la mano», con la «sociedad civil» de la teología agustiniana.

Especificaciones del modelo genérico de la sociedad política

El modelo genérico de sociedad política que hemos presentado no es unívoco sino que necesita ser desarrollado en especies internas, es decir, resultantes de las mismas alternativas o distinciones según las cuales, necesariamente, han de tener lugar las composiciones entre las partes determinantes o integrantes del modelo. No se trata de desarrollar el modelo según diferencias que por sí mismas no tengan significación política directa (como pudieran ser: el color de la piel, la talla o la agilidad de los ciudadanos).

Lo que buscamos son diferencias internas surgidas de la misma combinatoria de las partes genéricas determinantes e integrantes, como ocurre en la división geométrica de los triángulos a partir de la combinatoria de las partes componentes del triángulo universal (genérico), es decir, sus lados, cuando éstos, o bien (y cualquiera que sea su longitud) son iguales entre sí —dando lugar a la especie de los triángulos equiláteros— o bien dos son iguales y el otro desigual —triángulos isósceles— o bien son los tres desiguales —para formar la especie de los triángulos escalenos—. En cambio no constituiría una clasificación interna del género triángulo universal la que atendiese a las diferencias del color de las figuras que los representan o incluso a las diferencias en la longitud métrica de sus lados.

«Democracia», como sociedad política, es un concepto que sólo puede constituirse como tal en cuanto especie definida en el ámbito de una taxonomía de sociedades políticas que haga posible enfrentarlo a otras especies de sociedades políticas, tales como «tiranías», u «oligarquías». «Democracia» es un concepto político constituido, tradicionalmente, en un contexto taxonómico ternario —uno, algunos, todos (o la mayoría)— a la manera como «triángulo equilátero» es un concepto geométrico constituido en un contexto taxonómico también ternario: tres lados iguales, dos lados iguales o ningún lado igual.

Los dos sofismas de Pericles

Ahora bien, la mayor parte de las clasificaciones del género «sociedades políticas» no pueden ser consideradas como clasificaciones internas porque los criterios diferenciales que se utilizan no suelen ser intrínsecamente políticos. Tal ocurre con la primera gran clasificación de la sociedad política, la que acaso estaba presupuesta por Pericles cuando, en el discurso funeral transmitido por Tucídides (quien al parecer, no compartía plenamente las ideas de Pericles), se refiere a los dos grandes tipos consabidos: las *oligarquías*, que son sociedades políticas regidas (gobernadas o administradas) por unos pocos (*es oligous*) y las *democracias*, o sociedades políticas que son regidas (gobernadas o administradas) por la mayoría (*es pleious*). En la palabra «democracia», del discurso pericleo, *demos* oscila entre «pueblo» como totalidad [*olocracia*] y «pueblo» como mayoría [*pleiocracia*]. En cualquier caso, el *demos* de «democracia» parece utilizado por el fundamentalismo democrático de Pericles en función de «todo el pueblo», ya sea porque la mayoría (*pleionos*) se supone que puede interpretarse como una aproximación, no ya a los pocos (*oligois*), sino precisamente a todos (*pasi*), ya sea porque principalmente la democracia (de Pericles) está concebida como una forma de gobierno orientada a la «tutela de todo el pueblo».

Pero si efectivamente Pericles estaba argumentando en el sentido de suponer dada la realidad de la unidad de los *pasi* (todos) más allá

de la de los *oligois* y la de los *pleionois*, estaría incurriendo en dos sofismas escandalosos, que la ocasión solemne de su discurso mantiene en la penumbra:

> 1) Utilizar el nombre de oligarquía (o gobierno de algunos) en un contexto peyorativo, es decir, como si el gobierno de los pocos fuese siempre en beneficio propio y no en beneficio de todos (olvidándose de las grandes tiranías atenienses).
>
> 2) Utilizar el concepto de democracia en su contexto exaltativo («fundamentalista») como si el «gobierno de la mayoría» estuviese siempre orientado a la tutela o beneficio de todo el pueblo, y no más bien, en muchas ocasiones, a la ciega resultancia de las voluntades populares (otra vez nos acordamos aquí de las elecciones alemanas de 1933).

Estos dos sofismas se agravan cuando se tiene en cuenta que los conceptos de minorías y de mayorías estaban definidos únicamente en el ámbito de la *capa conjuntiva* de la sociedad política, es decir, esa mayoría de la que habla Pericles está compuesta por los ciudadanos que efectivamente intervienen en el control de las capas conjuntiva y cortical, pero deja de lado a la inmensa mayoría de los integrantes de la sociedad ateniense, a saber, los esclavos y los metecos (sin contar con las mujeres, los jóvenes, etc.), respecto a los cuales la mayoría «pletórica» no llegaba al 10 por ciento a la población total.

Crítica de Platón a la idea de democracia de Pericles

El sofisma de Pericles quiere dar a entender, por tanto, primero que la mayoría del cuerpo electoral no sólo representa al todo (como *demos kath'olou,* traduciríamos, un *pueblo católico),* y segundo que además tiene de por sí una orientación justa, beneficiosa y eutáxica. En gran medida cabría afirmar que toda la doctrina política de Platón estuvo encaminada a triturar la idea de la democracia de Pericles. Ya en el *Menexeno* pseudoplatónico se definía a la democracia periclea como una aristocracia con el consenso del pueblo, la democracia que condenó a muerte a Sócrates, su maestro. Y la condena de Pla-

tón va dirigida no ya tanto a denunciar que la mayoría de los ciudadanos no representa al todo de la república, sino a demostrar que, aunque lo representase, no por ello la mayoría procedería siempre de un modo justo, recto y beneficioso. Platón introduce, por tanto, un criterio nuevo que tiene que ver más con la estructura general del todo (*holon*) que con el recuento del total (*pan*). Al igual que ocurre con el carro de las cien piezas, del que habló Hesíodo, no cabrá confundir la totalidad del carro (y sus leyes globales) y la enumeración de sus partes, su cantidad, su totalidad cuantificada o aritmetizada. Pueden estar enumeradas las cien piezas del carro, pero si están desordenadas el carro no existe como un todo, no funciona.

Las «correcciones» de Aristóteles a Pericles

Aristóteles acudió a deshacer los sofismas de Pericles, reconociendo que «los pocos» no llevaban necesariamente al mal gobierno, es decir, que no eran siempre los peores (como se pretendía sugerir con el término «oligarquía»), sino que también los pocos podían gobernar atendiendo al bien de la totalidad de los ciudadanos, y que en este caso, las oligarquías se convertirían en aristocracias. Asimismo, Aristóteles, advirtiendo que también las mayorías podían proceder en perjuicio del todo político, de la sociedad política, distinguió entre las mayorías malas (a las que llamó democracias en un lugar y demagogias en otro; nombre que ha prevalecido), y las mayorías buenas (a las que llamó repúblicas, y en otra ocasión, también democracias). En ningún caso, las mayorías, incluso las absolutas, no son oloarquías, ni por tanto, cabe definir, aun taxonómicamente, a las democracias como regímenes en los cuales todos (o todo el pueblo) mandan, salvo que, por círculo vicioso, se sobrentienda que este «todos» hay que referirlo a «todos los que mandan». Además, Aristóteles reintroduce la clase de las monarquías, o gobierno recto de uno solo, que distingue de las tiranías.

Reinterpretación de Aristóteles: monoarquías, paurarquías y poliarquías

La clasificación de Aristóteles es, sin duda, mejor que la de Pericles; pero sigue dependiendo de un criterio lógico proposicional cuantificado (uno, algunos, todos) muy inadecuado y absolutamente inservible, por utópico, en teoría política. Pues como ya hemos indicado, jamás puede decirse que en una sociedad política «sea uno el que manda», porque el *uno* siempre ha de estar formando parte de un grupo, por lo que las uniarquías (monarquías o tiranías) no se diferenciarán por la cantidad de las aristocracias o de las oligarquías. Sin duda hay diferencias, pero éstas habrá que ponerlas en otro lado que tenga pertinencia política. Por nuestra parte, y con el deseo de mantenernos lo más cerca posible de la clasificación aristotélica (utilizando sus distinciones, aunque interpretándolas, como si fueran fenómenos, en otro sentido esencial), tendremos que comenzar creando nombres adecuados para designar el «gobierno de uno», tanto si es bueno como si es malo, para evitar designar el todo por la parte.

Hablaremos de *monoarquías* con dos versiones: monarquías y tiranías. Otro tanto tendremos que hacer con las sociedades en las que el gobierno es de pocos; las llamaremos *paurarquías*, que o bien serán aristocracias o bien oligarquías. La diferencia política «estructural» entre las monoarquías y las paurarquías la pondremos en que, aunque en ambos casos son los grupos y no los individuos quienes gobiernan, en las monoarquías el grupo estará necesariamente dotado de unicidad, debido a la estructura jerárquica que le asignamos. La monoarquía puede también realizarse bajo la forma de una diarquía, cuando en el gobierno actúan dos grupos jerarquizados que en realidad constituyen una sola unidad (como si fueran dos focos de una elipse cuyos centros se aproximan hasta la distancia cero), si es que cada uno (como si fuera un hemisferio cerebral) depende siempre del otro. En cambio las paurarquías no implicarían unicidad, debido a que su estructura no jerarquizada conduce por lo menos a la coexistencia de tres grupos (a, b, c) o coaliciones (oligárquicas o aristocráticas) que abren, por tanto, la posibilidad de siete versiones diferentes: tres se basan en la solidaridad doble: [(a, b) / c], [(b, c) / a] y [(a, c) / b]; otras tres en las acciones independientes [(a)], [(b)] y

[(c)]; y una séptima, en la solidaridad global de un triunvirato [(a, b, c)] contra terceros.

En cuanto al gobierno, no de pocos pero tampoco de todos, sino de muchos, es decir, de las mayorías (o bien de minorías capaces de convertirse en mayorías por coalición con terceras), hablaremos de *poliarquías* (*poliarchia*, gobierno de muchos) antes que de democracias. Y esto tanto porque las poliarquías pueden ser demagógicas (hoy decimos: gobiernos populistas, que gobiernan «adulando al pueblo», tratando de satisfacer sus caprichos relativos, por ejemplo, el consumo de drogas, de juegos, de deportes o de músicas entontecedoras) como porque las democracias nunca lo son en el sentido del fundamentalismo (oloarquías), sino a lo sumo a título de democracias materiales. Y así como las oligarquías o las aristocracias podían serlo de grupos múltiples (tres, cuatro, etc.), así también las poliarquías (por ejemplo, en las democracias con partidos políticos, y sobre todo con partitocracias) pueden ser múltiples. Recapitulando, la clasificación de Aristóteles quedaría reexpuesta estableciendo tres tipos de sistemas políticos:

I) Monoarquías (monarquías o tiranías)
II) Paurarquías (aristocracias y oligarquías)
III) Poliarquías (democráticas o demagógicas)

Retorno a la clasificación dicotómica

Desde el nivel que hemos alcanzado podríamos decir que el principal sofisma de Pericles y de sus sucesores fundamentalistas estriba en la ambigüedad de los conceptos de esas *mayorías* que gobiernan, y de ese *todo* que es tutelado por las mayorías (o por el propio *todo*). Pues si tenemos en cuenta (como los tuvo en cuenta Montesquieu) los criterios aristotélicos, que distinguen las especies genuinas y las especies degeneradas, ya no podremos mantenernos en el sofisma pericleo que atribuye en exclusiva a la democracia la tutela del *demos total* (atributivo) y aun la isonomía como criterio para hacer a todos (distributivo) iguales ante la ley. También las aristocracias y aun las monarquías no tiránicas pueden tutelar a *todo* (atributivo y

distributivo), y tal fue el proyecto del «despotismo ilustrado» del siglo XVIII. Fórmula destinada acaso a rectificar o moderar el propio concepto que Montesquieu presentó de despotismo, como sinónimo de degeneración de la monarquía por acumulación o concentración de poderes. Todo procede de la ambigüedad de la idea de poder político: pues el poder político no se reduce simplemente al plano del *finis operantis* del príncipe orientado al dominio global, indiferenciado, sobre el pueblo. El poder político no se resuelve en el poder de los sujetos que lo detentan, considerados desde los *fines operantium;* tal era la idea políticamente vacía (psicologista) que Critias, y luego Maquiavelo (y después Foucault) contribuyeron a propagar. El poder político, según su *finis operis*, es la eutaxia. Por consiguiente, debe ser un poder necesariamente especificado por el «saber mandar», y este saber mandar es cada vez un arte más técnico, difícil y complejo, que requiere la consideración de la *materia* dentro de la cual actúan otros sujetos operatorios (cuyo entretejimiento ya no es necesariamente operatorio, sino impersonal, por ejemplo, aleatorio, estadístico).

El único criterio operatorio que conocemos para interpretar la democracia de nuestros días dentro de la tipología aristotélica fundada en la cantidad, de un modo no metafísico (o fundamentalista), es el que considera al pueblo (al *demos*, incluso al supuesto *demos* total o *cat-ólico*) no tanto como la fuente de donde *emana*, de modo positivo, el poder político diferenciado (que tiene que ser siempre un poder especificado, capaz, como hemos dicho de saber mandar eutáxicamente, de saber legislar, juzgar, gobernar, poner tributos y formular planes financieros, hacer la guerra o la paz) sino también como el órgano teórico de control último de cualquier poder (especializado según su *finis operis*). La teoría fundamentalista de la democracia atribuye al pueblo (incluso al *demos cat-ólico*) la condición de ser la fuente del poder o de la soberanía, bajo la denominación de *voluntad general.* Pero la voluntad general, en el caso de las democracias materiales más genuinas, las multipartidistas, es decir, las democracias en las que actúan más de dos partidos políticos, esa «voluntad general» sólo puede entenderse como un concepto de segundo grado, porque la unanimidad de esa voluntad general se resuelve precisamente en la «unanimidad del reconocimiento de la diversidad», por tanto,

en la unanimidad o *consenso* del reconocimiento de que no hay *acuerdo* en todos los puntos de los planes y programas políticos (salvo en aquellos que parezcan en cada momento incompatibles con la persistencia de la propia democracia: se les llamara por ello «cuestiones de Estado» que, por cierto, no cabe definir *a priori*). De otro modo, el consenso democrático es expresión no ya de la unidad del *demos* como un todo sino precisamente de la falta de acuerdo entre sus partes (o partidos) respecto a los puntos en los que se manifiesta, más la tolerancia hacia otras partes o partidos que defienden posiciones opuestas.

La «voluntad general» es por tanto únicamente, a lo sumo, la voluntad de quienes consensuan para mantenerse con las discrepancias y tolerarlas, sin saber nunca cuándo esta tolerancia compromete la recurrencia de la propia sociedad política, es decir, su eutaxia. Pero la eutaxia también es el *finis operis* de las aristocracias, como lo es de las monarquías. Siempre que se tiene presente la eutaxia habrá de tenerse presente la tutela de «todo el pueblo». Y esto obliga, si aplicamos a las especies desviadas que Aristóteles propuso —tiranía, oligarquía, demagogia— la crítica que el Trasímaco de *La República* de Platón dirige contra el mal político o contra el mal médico, negándole la misma condición de político (o de médico), para concluir que las especies desviadas de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia son, más que especies de un género, de-generaciones del mismo género, formas inestables a las que falta la eutaxia.

Por consiguiente, habrá que concluir que carece de sentido diferenciar la democracia material de las aristocracias o de las monarquías por razón de la eutaxia como *finis operis* de sus gobiernos respectivos. Las diferencias habrá que ponerlas en el modo según el cual el *demos católico* actúa en el control del poder (de los poderes específicos de los que venimos hablando).

Y según esto, la clasificación esencial de las sociedades políticas vuelve a tomar la forma de una clasificación dicotómica, la que separa las sociedades democráticas de las sociedades no democráticas, pero que no por ello dejan de ser sociedades políticas de primer orden. Pero sin que esta dicotomía haya de interpretarse en el sentido del fundamentalismo, según el cual, en las democracias el pueblo

mantiene el poder en beneficio del todo, que es a la vez la fuente del poder, mientras que en las sociedades no democráticas, la fuente del poder brotaría de los pocos que mantienen el poder con el *finis operis* de su beneficio y no del todo.

La dicotomía se interpretará de otro modo: en las democracias hay que someter periódicamente (cada cuatro, cinco, seis o siete años, pero no cada cincuenta o cien años) los poderes detentados por las poliarquías «al control de las urnas», de forma que la función de esa confluencia de partes opuestas entre sí, pero totalizadas en las urnas, que llamamos «pueblo» (atendiendo al significado de la misma «voluntad de confluir»), puede definirse más bien como la que es propia de un criterio simbólico impersonal (la confluencia de una multitud de personas no es una persona) o *piedra de toque* a la que han de someterse las personas que pretenden gobernar el Estado, que como la que es propia de una fuente del poder específico (del poder político eutáxico), que el «pueblo católico» no puede, como si fuese una persona, poseer jamás. Por ejemplo, la «voluntad popular» casi unánime (según encuestas) del pueblo argentino en el año 2002 de retirar todos los fondos personales depositados en los bancos (lo que provocó el *corralito*) habría que considerarla como una voluntad «necia», aunque fuese «cat-ólica», porque un pueblo que quiere seguir viviendo en un orden monetario mediado por los bancos debe saber que si decide sacar simultáneamente del banco sus depósitos hundirá el sistema bancario íntegro.

¿Qué son entonces las sociedades no democráticas, las uniarquías o las paurarquías? Lógicamente no serán otra cosa que sociedades políticas cuyos grupos dirigentes, especificados por sus planes y programas, aunque sean eutáxicos, no se someten a ese control impersonal de las urnas que llamamos simbólicamente «control del pueblo», porque sólo «se someten» a otros grupos o a coaliciones de grupos que logran «controlarlos» y sólo responden, en su ideología, no menos metafísica, ante Dios o ante la Historia.

¿Y cómo es posible que en esas sociedades el pueblo cat-ólico no pida cuentas a quienes detentan el poder? Sin duda porque en esas sociedades se habrá llegado a un estado de equilibrio entre el poder y el pueblo; un estado de equilibrio que puede ser debido, por lo demás, a muchas causas: desde la inhibición espontánea del pueblo o de las

aristocracias (que si pueden seguir viviendo encuentran más cómodo abstenerse de cualquier oposición y dejar que los que «se interesan por el poder» lo sigan manteniendo o disputando entre ellos) hasta la inhibición resultante de la represión por parte del poder, o por ambas cosas a la vez.

Pero esto no significa que las monarquías o las oligarquías puedan sostenerse sin tener en cuenta la eutaxia como su *finis operis*. Otra cosa es que tiendan, en sus *fines operantis*, a gobernar en beneficio propio. Pero esto es ya psicología maquiavélica, más que teoría política estricta.

Sobre el poder de la demo-cratia

Por último, insistiremos en la insuficiencia del criterio de la clasificación de las sociedades políticas, según los «sujetos del poder» (distinguidos por la cantidad), derivada de la circunstancia de que el poder que ha de ser atribuido a estos «sujetos» no ha sido definido. No es fácil saber qué entendía Pericles o Aristóteles por ese poder contenido en la *kratía*: ¿era el legislativo?, ¿era el ejecutivo?, ¿era el judicial?, ¿era el tributario?, ¿era el poder de declarar la guerra?

Montesquieu introdujo ya explícitamente estos tipos de poder en el momento de proceder a una clasificación de las sociedades políticas; sin embargo, se mantuvo en el ámbito de la capa conjuntiva de nuestro modelo genérico y, por consiguiente, no hizo intervenir a los demás tipos de poder que podemos ver como resultantes de la composición de ramas y capas del modelo canónico. Montesquieu, sin embargo, tuvo ya en cuenta, en el momento de hablar de la separación de poderes, no sólo los diferentes sujetos globales del poder (m, a, r) sino también los diferentes grupos, corporaciones o cuerpos que podrían detentar el poder aun dentro de un mismo tipo de sujetos. Según esto, por ejemplo, en una aristocracia del tipo II —próxima al modelo feudal— cabría admitir una distribución del tipo [(E, II a_1) (L, II a_2) (J, II a_3)].

Fórmulas algebraicas para el análisis de la sociedad política

La enorme frondosidad de la combinatoria que se nos abre por la consideración de estos componentes (determinantes funcionales o integrantes morfológicos) del género «sociedad política», tal como se representa en el modelo canónico, nos pone ante el peligro de una prolijidad inabarcable por un panfleto como el presente. Una prolijidad taxonómica que, en todo caso, no sería mayor que la prolijidad ordinaria a la que obliga la mera enumeración de los taxones botánicos o zoológicos. Una prolijidad que en todo caso sólo podría ser «domesticada» con los recursos del álgebra.

Por supuesto, renunciamos en esta ocasión a una prolijidad tal, y nos limitamos a delinear algunos tipos combinatorios que puedan parecer imprescindibles para situar los lugares relativos de ciertas ideologías y de ciertas «realidades existentes» a las que aquellas ideologías pueden ir referidas.

Por ejemplo, designando por X_i, Y_i y Z_i a los tipos de poder (capa x rama) correspondientes a los cuadros de las columnas que representan las capas de la sociedad política (X = conjuntiva, Y = basal, Z = cortical), cruzadas por las filas que representan las ramas de esa sociedad: $X_i = [X_E, X_L, X_J]$; $Y_i = [Y_G, Y_P, Y_R]$ y $Z_i = [Z_M, Z_F, Z_D]$, habría que desarrollar estos nueve «tipos de poder» mediante los tipos de distribución de potestades (o poder asignado a las partes morfológicas de las sociedades políticas). Como partes morfológicas tomaremos las uniarquías (I), las paurarquías (II) —para simplificar: las aristocráticas— y las poliarquías (III) —para simplificar: las democráticas—. Estos desarrollos pueden representarse por fórmulas como $(X_i \rightarrow I)$, $(X_i \rightarrow II)$ o bien $(Y_i \rightarrow II)$, &c. Por supuesto, nos referimos a poderes o potestades efectivas y no meramente intencionales. Hay que tener en cuenta que el concepto de «poder efectivo» (como aplicación o encarnación de una función, por ejemplo, X_E a una parte integrante, por ejemplo II_μ) implica el tratamiento de las cuestiones políticas a escala de individuos, ciudadanos o grupos revestidos de funciones (entre ellas, las de establecer planes y programas). No cabe, por tanto, separar aquí planes, programas o funciones, de personas o ciudadanos. El significado político (no meramente etológico) de remover o elegir a una persona de un lugar determinado de la «armadura reticular», sólo podrá establecerse en función de un plan o programa, o recíprocamente (respecto al significado de planes o programas en función de las personas).

Además, en todas las ramas del poder habrá que mantener la distinción (vectorial) entre las direcciones descendentes de las armaduras políticas $\downarrow X_i$, $\downarrow Y_i$ y $\downarrow Z_i$ y las correspondientes direcciones ascendentes $\uparrow X_i$, $\uparrow Y_i$ y $\uparrow Z_i$.

Es preciso constatar que en las sociedades políticas realmente existentes las capas conjuntiva y cortical consideradas en su dirección descendente, funcionan, en general, conjuntamente, con una relativa independencia (de las concatenaciones y ritmos operatorios) de las concatenaciones y ritmos que «cursan» en la capa basal, y no porque todo lo que concierne a la «economía política» sea separable de la armadura reticular sino porque es disociable de ella, según sus líneas de concatenación y ritmos propios. Ésta es la razón por la que cabe distinguir, por disociación, una «sociedad política reticular» de una «sociedad política económica», incluida dentro de la llamada «sociedad civil», sin perjuicio de que ésta forme también parte interna de la sociedad política y sin perjuicio de que esta sociedad civil, ateniéndose a las «líneas de concatenación» y a los «ritmos» que derivan de la capa basal de la sociedad política, llegue a considerar a la armadura reticular de la sociedad política como una «superestructura».

También será imprescindible representar la distinción entre los poderes o potestades de iniciativa (o de gestión) de las partes morfológicas. Lo haremos mediante los símbolos (+1), (+2), (+3); sólo que suponiendo, en principio, que nos referimos a poderes o potestades positivas, bastará escribir (1), (2), (3). Los poderes o potestades de control o de veto (cuya naturaleza es negativa respecto a los poderes positivos), podrían ser representados por los símbolos (–1), (–2), (–3). En el supuesto de que una potestad tenga a su vez un poder de gestión o de iniciativa, y otro de control sobre terceros, podremos escribir (±1), (±2), (±3).

El poder de gestión o iniciativa de planes y de programas corresponde a individuos que forman, a su vez, parte de grupos o corporaciones políticas. El poder de «control del pueblo» (III), en tanto no lo hacemos consistir propiamente en la gestión o iniciativa de planes o programas, se ejercerá esencialmente como la capacidad o potencia

del pueblo para hacer cambiar los planes o programas de los ciudadanos que asumen los poderes de gestión, o incluso a los propios ciudadanos. Esto no significa que el poder de control democrático sea únicamente un poder sobre personas (para nombrarlas o removerlas de sus funciones, dado que las personas están necesariamente asociadas a determinadas funciones de gestión o de iniciativa). Por ejemplo, el ejecutivo tiene el poder de iniciativa respecto a un proyecto de ley presupuestaria anual (proyecto que implica programas y planes); el «pueblo» carece de ese poder de iniciativa pero no porque «le haya sido arrebatado» (o por cualquier otro motivo extrínseco subjetivo) sino porque como tal pueblo (cuya unidad, en cuanto planes y programas, como hemos dicho, no existe, al estar dividido en partidos) carece de la capacidad política y técnica necesaria para formular iniciativas. Pero, en cambio, puede controlar al gobierno que presentó la ley presupuestaria, o bien proponiendo otra ley de presupuestos, o bien retirando la confianza al Gobierno, o a su partido.

El recelo que los jacobinos (siguiendo a Rousseau) y después Stuart Mill y otros muchos politólogos, que veían en las democracias indirectas algo así como oligarquías electivas, mantuvieron siempre ante el sufragio indirecto («el pueblo que elige a sus representantes sólo es libre cuando los elige; una vez elegidos se hace esclavo de ellos y no es más libre ante sus representantes que ante el rey absoluto») tenía que ver sin duda con esta posibilidad de reducción del poder del pueblo a los términos de ese «poder simbólico de control» (a lo sumo), de un poder que no afectaba a la iniciativa ni a la gestión. De ahí la tendencia constante a lograr que el poder popular pudiese asumir el poder de iniciativa y de gestión, ya fuera mediante el recurso a los *mandatos imperativos* (a través de los cuales el Parlamento o el Gobierno recibe instrucciones concretas del pueblo), ya sea mediante el procedimiento del referéndum, facultativo (es decir, acordado por la propia Asamblea) u obligatorio (es decir, dispuesto por la Constitución).

Sin embargo, la necesidad de sencillez exigida por cualquier texto sometido a consulta popular sigue limitando esencialmente el poder popular, en iniciativa y en gestión.

Véase el *Apéndice I* (pág. 309) de este libro.

Sorteo, frente a elección, como procedimiento ideal de las democracias fundamentalistas

Pero cuando nos volvemos al plano de la ideología habrá que reconocer que la interpretación fundamentalista de las democracias empíricas obliga a rebajar de nivel, en la teoría política, al principio de la separación de poderes. Porque si todos los poderes emanasen del pueblo el principio de la separación de poderes (por aplicación a diferentes partes morfológicas de la sociedad política: III_{μ}, III_{ν}, III_{λ}...) sólo podría justificarse en un plano psicológico-preventivo («si un *grupo* determinado recibe del pueblo tanto el poder ejecutivo como el legislativo, o bien el judicial y el tributario, *tenderá* a erigirse en autócrata, emancipándose del pueblo que lo eligió»).

Dicho de otro modo, para el fundamentalismo democrático el principio de la separación de poderes sólo puede aspirar al rango de regla pragmática preventiva de una corrupción potencial derivada de mecanismos etológicos o psicológicos; pero el fundamentalismo democrático tendría que reconocer que, aun concediendo que la gestión de los intereses del pueblo haya que confiarla a ciudadanos individuales, en rigor, a cualquier «ciudadano promedio», el procedimiento de designación más conforme a la teoría democrática fundamentalista sería el procedimiento del sorteo de las magistraturas y de los cargos y no el procedimiento de la votación.

Sorteo del poder judicial en los jurados, y supresión del «cuerpo de los jueces» («la potestad de juzgar —decía Montesquieu— no debe darse en un senado permanente sino que han de ejercerla personas del cuerpo del pueblo, nombrados en tiempo señalado, en la forma prescrita por la ley para formar un tribunal que no ha de durar más tiempo que el que requiera la necesidad»). Sorteo del poder ejecutivo (el «algunos mandan» de Aristóteles podría interpretarse como «algunos cualquiera seleccionados de entre todo el pueblo por sorteo»). Y sorteo del poder legislativo (sorteo que, de algún modo, practican indirectamente las democracias cuando recurren a los sondeos estadísticos de opinión antes de pasar a la elaboración de las leyes).

Véase el *Apéndice II* (pág. 313).

Esencia de la democracia

Ateniéndonos al momento reticular estricto de las sociedades políticas (a la reunión de sus capas conjuntivas y corticales), la clasificación fundamental de estas sociedades, desde el punto de vista estrictamente político, como clasificación principal de las mismas, podría seguir siendo, no ya la clasificación trimembre de Aristóteles sino una clasificación bimembre, obtenida por agrupación de las monarquías y las aristocracias frente a las democracias. La clasificación podría tomar esta forma dicotómica: sociedades políticas no democráticas y sociedades políticas democráticas. Las sociedades democráticas se definirían como aquellas en las que actúa un control simbólico del pueblo (–III). Las sociedades no democráticas serían aquellas en las que no actúa el control del pueblo, sino a lo sumo un control de uno o de los pocos (±I, ±II).

En conclusión, la democracia se nos define más que como una especie del género «sociedad política», como una «familia» de especies de este género: la familia de las sociedades democráticas. «Familia» en la que ordinariamente se incluyen tanto las democracias reales como las democracias idealizadas (a la manera de aquellos bestiarios en los que se presentaba en un mismo plano tanto al tigre como al hipogrifo, al oso como al ave fénix, a lo vivo como a lo pintado). Y esto debido, sin duda, a que no es posible prácticamente separar una democracia empírica de la nebulosa ideológica que la envuelve, proporcionándole a la vez sombra y humedad.

Pero la *esencia específica* diferencial de las sociedades democráticas no consiste tampoco en el poder, facultad de control o de veto del pueblo respecto a la gestión de los responsables de la «armadura reticular» que él ha elegido: el «poder judicial» va asignado a una corporación que no se renueva por vía electoral, aunque algunas magistraturas sí estén renovadas por el ejecutivo o el legislativo; el «poder militar» constituye también una corporación que no es elegida electoralmente; la burocracia administrativa, funcionarial, que constituye un elemento de continuidad imprescindible en la sociedad política tampoco es renovada electoralmente en las democracias modernas.

Si nos atenemos al poder conjuntivo estricto: en las elecciones democráticas el pueblo no «controla» propiamente a los gobiernos-parlamentos en función de su gestión (porque el control sólo pueden ejercerlo los organismos competentes especializados, como el Tribunal de Cuentas, el Tribunal Supremo, etc.), sencillamente porque carece de elementos de juicio y, por tanto, de capacidad de «controlar». Tampoco puede decirse, en general, que en las elecciones democráticas sea «el pueblo» el que veta a un gobierno o lo derriba en función de su gestión, sencillamente porque no es el pueblo el que vota en contra del Gobierno sino una parte (a veces mínima, la suficiente para inclinar la balanza de las elecciones) de ese pueblo.

¿Cuál es entonces la función que especifica a las democracias en el conjunto de las sociedades políticas, a saber, la función de las elecciones periódicas de responsables de la armadura reticular (ejecutiva y legislativa) de la Nación? Es la ceremonia, de un alto valor simbólico, mediante la cual la parte «más representativa» del poder en ejercicio (el ejecutivo y el legislativo) ha de someterse al arbitrio (estadístico) —similar al arbitrio que regula la cotización de las acciones en bolsa— del cuerpo electoral, cuyos votos, según reglas establecidas, decidirán su permanencia o su remoción, parcial o total, en el poder. Pero las elecciones no pueden concebirse como una ceremonia a través de la cual el pueblo «juzga» —controla, veta o aprueba— la gestión del Gobierno y del legislativo, y ello sencillamente porque no está preparado para formular juicios objetivos en este terreno (y no porque, como tantos apocalípticos creen, le haya sido arrebatado ese poder al pueblo por la malicia y la astucia de los gobernantes). Para atribuirle al pueblo la decisión tendría que haber un *acuerdo* unánime. Si no hay acuerdo sino *des-acuerdo* (o *dis-cordia*) ya no podrá decirse que es el pueblo quien elige, sino una parte, mientras la otra o las otras acatan a la mayoría, pero no en nombre del pueblo. Es esencial, en la filosofía de la democracia, tener en cuenta, en efecto, que el *consenso* y el *acuerdo* no se identifican siempre en los denominados «procedimientos de consenso».

Supuesta la distinción lógica entre consenso y acuerdo, comprobaremos que hay mayorías y minorías, en la línea del consenso, y que hay mayorías y minorías en la línea del acuerdo; y, en ocasiones, *ocurre que las mayorías en desacuerdo mantienen consenso en los resultados*.

Y esto es lo que nos obliga a analizar las «mayorías democráticas» de un modo menos grosero que aquel que se atiene a las distinciones meramentes aritméticas. Evitando la prolijidad nos limitaremos a decir que cuando hablamos de todos (o de mayorías que los representan), o bien nos referimos a totalidades distributivas (con las cuales podremos formar ulteriormente, por acumulación de elementos, conjuntos atributivos con un determinado cardinal); o bien nos referimos a totalidades atributivas. Y, por otro lado, o bien tenemos en cuenta la extesión del conjunto de sus partes, o bien la intensión o *acervo connotativo* en cuanto totalidad o sistema de notas relacionadas no sólo por alternativas libres, sino ligadas, como ocurre con los alelos de la genética. De este modo nos veremos obligados a construir una distinción entre dos tipos de mayorías (o de relaciones mayoritarias) que denominaremos respectivamente *consenso* y *acuerdo* (aunque estaríamos dispuestos a permutar la terminología). El primer tipo se constituye a partir de una línea de relaciones entre los elementos extensionales del cuerpo electoral (considerado como totalidad distributiva) y un conjunto de componentes, a título de alternativas opcionales dadas en un «acervo connotativo», con el cual aquel cuerpo ha de intersectar, precisamente en las operaciones de elección o selección, y en esta línea de relación definimos el *consenso*. El segundo tipo de mayorías se constituye a partir de una línea de relaciones entre las opciones elegidas (del «acervo connotativo») y los elementos del cuerpo electoral que las seleccionaron; en esta línea de relaciones definiremos el *acuerdo*.

Llamemos *consenso democrático* a la aceptación de la resolución tomada por una mayoría (según criterios aritméticos oportunos; unanimidad, en el límite) de electores conformes con un candidato u opción; en general, un contenido k del acervo connotativo. El consenso, según esto, debe entenderse como una relación de los electores a contenidos k. Llamemos *acuerdo democrático* a la condición de la resolución sobre los contenidos k en la que la mayoría (según el mismo criterio anterior) de los electores estén conformes entre sí. El acuerdo es una relación de los contenidos k y los electores.

Ahora bien: el acuerdo democrático, referido al cuerpo electoral, respecto de determinadas opciones k, puede ir unido a un consenso (positivo o negativo), ya sea mayoritario, ya sea unánime; el

acuerdo es imposible sin consenso. Pero —y cabría llamar a esta situación «paradoja democrática»— el consenso puede disociarse del acuerdo: puede haber consenso en medio de una profunda dis-cordia, diafonía o des-acuerdo. Dicho de otro modo: las mayorías que soportan un consenso no implican necesariamente a las mayorías necesarias para un acuerdo, y esta paradoja no resultará desconocida a quienes hayan participado, como vocales o jueces, en los antiguos tribunales de oposiciones a cátedras.

Sea un *cuerpo electoral* constituido por treinta electores (1, 2, 3, 4..., 30) —una junta de príncipes, un consejo de administración, un jurado— y un *acervo* de 6 opciones o candidatos (a, b, c, d, e, f): emperador, tesorero, novela finalista. El *consenso* es la relación de la mayoría (absoluta o relativa) de los votos, respecto de un candidato u opción. El *acuerdo* es la relación del candidato respecto de la mayoría absoluta (unanimidad en el límite) del cuerpo electoral. Habrá a la vez *consenso* y *acuerdo* cuando una mayoría absoluta (por ejemplo, de 16 votos) se aplica a un candidato (por ejemplo, a, b). Habrá *consenso pero no acuerdo* cuando una mayoría relativa (o minoría mayoritaria), por ejemplo de 12 votos, se aplica a b, mientras que los 18 votos restantes se dispersan en desacuerdo mayoritario, aplicándose a diversos candidatos (a=7; c=3; d=1; e=5; f=2). El *consenso sin acuerdo* podría considerarse como el resultado de la composición de un consenso de primer orden —el de la mayoría— y de un acuerdo mayoritario, *nemine discrepante*, de segundo orden. Es decir, de un «acuerdo antifrástico» en la medida en que consiste en dar más peso a un consenso minoritario frente al desacuerdo mayoritario. Con todo, el acuerdo mayoritario de segundo orden no puede encubrir el desacuerdo (o discordia) mayoritaria de primer orden de un cuerpo electoral que acaso resulta estar fracturado respecto de los acuerdos básicos; es sólo un expediente pragmático para mantener la continuidad, hasta donde sea posible, de una democracia procedimental. El acuerdo mayoritario de primer orden implica el consenso. Y no cabría hablar ni de consenso ni de acuerdo cuando ni siquiera existan mayorías relativas, dada la dispersión de votos unida a empates entre dos o más candidatos.

No hay que poner ahí eso que los fundamentalistas suelen llamar la «grandeza de la democracia». Las elecciones legislativas y presi-

denciales tienen otra función, no menos importante, sin embargo, para la eutaxia democrática y para la «grandeza de la democracia»: mostrar que el poder del gobierno legislativo y del ejecutivo no es sustantivo, autónomo (como si estuviera emanado de la divinidad o de cualquier otro manantial profundo), sino que está subordinado, entre otras cosas, a la prueba electoral, que tiene lugar en las ceremonias propias de la democracia procedimental, a través de las cuales «el pueblo» realimenta la Idea (algunos dirán: la ilusión) de su poder efectivo.

Los resultados de las elecciones políticas democráticas no pueden tomarse, por tanto, como criterio objetivo acerca de la gestión del Gobierno (muchas veces «el pueblo» se equivoca, es «injusto» con un Gobierno o con el partido mayoritario del Parlamento), aunque tampoco tienen los resultados electorales por qué carecer de todo tipo de correlación con otros resultados derivables de criterios objetivos de tal gestión. Entre otras cosas, y principalmente, porque uno de los objetivos del «poder», en orden a la eutaxia, es mantener o suscitar la mayor cantidad posible de conformidades, incluso de entusiasmos, en el cuerpo electoral, aun cuando esta conformidad o entusiasmo sean puros «efectos de imagen» (como ocurre, por lo demás, en general, con los procedimientos utilizados para vender bienes o servicios ante el público de una sociedad de mercado pletórico). Sólo en situaciones muy excepcionales, aquellas que se dibujan mediante alternativas sencillas, claras y distintas, dadas en determinadas coyunturas (corrupción escandalosa, torpeza manifiesta), la ceremonia electoral puede considerarse como una «sentencia objetiva del pueblo» (siempre de una parte suya) ajustada a algún aspecto objetivo de la gestión del Gobierno o del Parlamento.

Revolución y metamorfosis

El fundamentalismo democrático viene a concluir que la sociedad civil, «al darse a sí misma la constitución democrática», se identifica con la sociedad política. Hemos venido sosteniendo que la armadura reticular y la armadura básica de la sociedad política

en general son inseparables, pero no son idénticas. Tampoco en el caso de las sociedades democráticas. Ambas armaduras son disociables porque tienen ritmos distintos, según capas y ramas, de sus movimientos y desarrollos. En consecuencia, la convergencia o divergencia, es decir, el «engranaje» de estas armaduras en el momento de su conjugación, dará lugar a múltiples desajustes, roces o conflictos, susceptibles de ser formulados como contradicciones en el plano proposicional (de lo que nos ocuparemos en el siguiente capítulo).

La sociedad civil, ya «reticulada», precursora de la sociedad democrática (supuesto que ésta no es nunca una sociedad política prístina), no podría haber desaparecido por completo al desprenderse de su armadura reticular, en el momento de transformarse en sociedad democrática. Derecho, religión, arte, estructuras sociales, moral, lengua, costumbres, y en general todas las formas culturales supraindividuales de la sociedad precursora (que desde Otto Bauer han solido ponerse enfrente con el nombre de «cultura nacional» a la «sociedad civil», a la que se le asigna un aspecto más bien económico), han de subsistir necesariamente en la transición a la sociedad democrática. No cabe hablar, en el momento del nacimiento de una democracia, de un «parto revolucionario» que hubiera dado a luz a un «hombre nuevo». Ni siquiera en la Gran Revolución desaparecieron, no ya las estructuras culturales más importantes del Antiguo Régimen, tampoco la mayor parte de las instituciones políticas. Los cambios políticos que ocurrieron en España en la transición de la dictadura a la democracia no significaron tampoco la aniquilación de una tenebrosa estructura social, cultural y aun política que hubiera dejado paso a otra «nueva cultura democrática», sino que más bien correspondería a un movimiento o metamorfosis de la misma estructura social y cultural, con ritmos acelerados o retrasados (los mismos idiomas regionales, parecidas prácticas sociales, las mismas religiones, el mismo interés por el europeísmo o el deporte, parecidas estratificaciones sociales...); movimientos o metamorfosis en gran medida independientes de la evolución política estricta.

La democracia empírica y sus variedades

La sociedad democrática, venimos diciendo, no es tanto una especie del género «sociedad política» cuanto una familia de especies cuya variedad deriva ya del propio género generador, es decir, del modo mismo de combinarse sus componentes genéricos. Aristóteles lo había advertido con claridad (*Política,* 1.289 a): «Hay quienes piensan que existe una única democracia y una única oligarquía, pero esto no es verdad, de manera que al legislador no deben ocultársele cuántas son las variedades de cada régimen y de cuántas maneras puede componerse.»

La dificultad estriba, por tanto, en determinar los criterios internos, es decir, derivados de los componentes genéricos pertinentes para diferenciar unas especies de democracia de otras, dejando de lado criterios extrínsecos o accidentales de distinción, criterios que, sin embargo, pueden resultar estar correlacionados con criterios internos (pongamos por caso, de talla, de lengua o de color de los ciudadanos). Por otra parte, cabe discutir en cada caso si un criterio dado es interno o externo; por ejemplo, si los criterios no *reticulares,* tomados de la *capa basal* (que son aquellos en función de los cuales se diferencian las llamadas «democracias sociales», o democracias del bienestar, de las democracias políticas puras en tanto que «Estados de derecho») son internos o externos. No deja de tener interés recordar que Aristóteles ya ofreció (en *Política,* 1.317 a) criterios vinculados con la capa basal que figuran en nuestro modelo genérico canónico (y aquí tenemos uno de los lugares en los que Aristóteles considera como rasgos propios de una Constitución o *Politeia —tes politeias oikeias—* rasgos tomados de la capa basal): «Hay dos causas de que las democracias sean varias; en primer lugar [...] que los pueblos son distintos, uno es un pueblo de agricultores, otro es un pueblo de artesanos o de jornaleros; y si el primero se añade al segundo o el tercero a los otros dos, la democracia no sólo resulta diferente, porque se haga mejor o peor, sino porque deja de ser la misma.»

Por consiguiente, las democracias podrían clasificarse *internamente* tanto según criterios reticulares como según criterios basales.

Las clasificaciones reticulares habrían de considerarse siempre como abstractas (respecto a los componentes basales) porque la «retícula» de una sociedad política (su estructura conjuntiva y cortical) no es nunca sustantiva y, por tanto, no puede separarse de la estructura basal (aunque tampoco pueda decirse que su estructura reticular sea una mera superestructura de esta estructura basal, como tampoco, en el organismo vertebrado, las estructuras musculares o neurológicas son «superestructuras» de la supuesta «infraestructura esquelética básica»). Puede disociarse de ella, y esto significa que, dentro de márgenes dados, algunos tipos de estructura reticular son compatibles con tipos diferentes de estructura basal o recíprocamente. Pero es suficiente esta disociación para que la posibilidad de clasificar las democracias según su «estructura reticular» quede abierta, lo que no significa que podamos clasificar, por otro lado, las democracias basales a fin de cruzar los resultados. Es suficiente *desarrollar* (en el sentido de Boole) las especies reticulares según sus alternativas basales.

Véase el *Apéndice III* (pág. 315).

El «cuerpo de ciudadanos indiferenciados»

Según esto, como característica esencial de la democracia parlamentaria material, considerada desde su armadura política reticular, mantenemos la característica que desempeña el papel de diferencia específica interna respecto del género sociedad política, la característica de la facultad de control simbólico, en las condiciones dichas, del poder legislativo (o presidencial, en su caso), que el cuerpo electoral se reserva para sí. Esta facultad de control del legislativo-presidencial vendría a ser la condición necesaria y suficiente para que una sociedad política se constituya como democracia.

En las democracias homologadas, tanto si son unicamerales como si son bicamerales, el control electoral de sus miembros corresponde al cuerpo de ciudadanos indiferenciados (su voto es secreto y anónimo), es decir, al «pueblo», a diferencia de lo que ocurre en las sociedades no democráticas, en las que los miembros de la asamblea o del ejecutivo son controlados por otras corporaciones particulares formadas por «ciudadanos diferenciados», a través de las familias, municipios, sindicatos o instituciones tales como consejos de fábrica, universidades, academias o iglesias. Hay variantes mixtas, por

ejemplo, cuando el Congreso o Cámara baja es controlado íntegramente por el poder popular —ejercitado en las elecciones parlamentarias—, pero el Senado o Cámara alta es controlado, en todo o en parte, por instituciones particulares (Academias, Corona...).

Cuando el Senado se transforma en Cámara de representantes territoriales (Condados, Autonomías, *Länder*...) sus miembros dejan de ser representantes del cuerpo de ciudadanos indiferenciados, del pueblo (de la nación), para serlo sólo de partes fraccionarias diferenciadas de la misma (sin perjuicio de que esas diferencias sean reconocidas por los demás): en este caso el Senado, como Cámara de representantes territoriales, es menos democrático, en el sentido dicho, que un Senado cuyos miembros sean elegidos por todo el pueblo indiferenciado, y no por partes diferenciadas suyas.

Democracias presidencialistas y no presidencialistas

Atendiendo a criterios tomados de la armadura reticular podemos establecer como principales variedades de la democracia material las siguientes:

Ante todo, las democracias en las que el pueblo, en el sentido dicho, se reserva el control electoral directo (–III) del poder ejecutivo. Son las llamadas democracias presidencialistas, porque el presidente del ejecutivo, y con él su gobierno, depende directamente del pueblo que lo eligió, y por tanto no tiene por qué dar cuenta al Parlamento, en sesiones de investidura o en debates sobre el estado de la nación, de sus iniciativas o de su gestión. En las democracias materiales republicanas el jefe del ejecutivo suele ser a la vez el jefe del Estado o presidente de la República, como ocurre en Estados Unidos; pero en las democracias coronadas el jefe del Estado está fuera del control popular (en la Constitución española de 1978, así se desprende de su artículo 57).

El conflicto que las democracias coronadas mantienen con la tendencia de las democracias homologadas a mantener el control del ejecutivo y, por tanto, el control de la elección del jefe del Estado, queda atenuado por las restricciones a las que, en las monarquías constitucionales, se somete al jefe del Estado, que lejos de encarnar

sus funciones con independencia de los demás poderes ha de jurar, al ser proclamado ante las Cortes generales, guardar y hacer guardar la Constitución (artículo 61 de la C.E.) y ha de ser refrendado en sus actos por el presidente del Gobierno, y en su caso por los ministros competentes (artículo 64). Esto hace que en algunas constituciones, como la española, pueda concluirse (por parte de los tratadistas de ciencia política) que el jefe del Estado no forma parte del poder ejecutivo asignado al Gobierno, lo que obliga a los científicos constitucionales a introducir ingeniosos «epiciclos» para dar cuenta teórica de las órbitas por las que circulan los diferentes órganos y poderes de la sociedad política, sin tener que apelar al último recurso de una teoría sistemática: interpretar la Corona, en la Constitución democrática, como un elemento meramente residual de constituciones o leyes fundamentales precedentes.

Desde otro punto de vista cabe decir que la dependencia del rey respecto al legislativo (artículo 61) y respecto al ejecutivo (artículo 64) convierten al jefe del Estado español en una figura superestructural respecto a los otros poderes esenciales del Estado. En cualquier caso, es esta dependencia sistemática o condición superestructural de la monarquía hereditaria lo que la convierte en institución susceptible de engranar con la democracia, y no propiamente el haber sido designada (en el artículo 57 de la Constitución) la «dinastía histórica» de los Borbones como cauce para la elección del jefe del Estado; pues una institución no es democrática por el hecho de haber sido incluida en una Constitución, y una Constitución democrática requiere que se respete el principio de igualdad de oportunidades de cualquier ciudadano (y no sólo de una familia determinada) para ser elegido para una magistratura cualquiera, y además de un modo vitalicio (Aristóteles, *Política*, 1.318 a: «Además, ninguna magistratura democrática debe ser vitalicia, y si alguna sobreviene de un cambio antiguo debe despojársele de su fuerza y hacerla sorteable en vez de electiva»).

A contrario: si consideramos plenamente democrática, con tal que fueran constitucionales, las restricciones de los candidatos a magistraturas determinadas a la condición de pertenecer a una familia también determinada, tendríamos que considerar democrática una Constitución que restringiera la candidatura a la presidencia del Tri-

bunal Supremo, o a la presidencia de una Comunidad Autónoma, a la condición de pertenecer respectivamente a una familia reconocida de juristas, o a una familia determinada de ganaderos (para Extremadura), de comerciantes (para Cataluña), de metalúrgicos (para Asturias) o de pescadores (para Galicia).

Algunos pretenden extender el principio democrático de la elección de cargos no vitalicios a las academias o universidades, a la Iglesia católica, etc. Pero esta pretensión se mueve dentro de una gran confusión de ideas, porque no distingue cargos políticos o magistraturas de cargos profesionales, técnicos o religiosos, como directores de orquesta, catedráticos u obispos católicos. La Iglesia católica tiene una estructura jerárquica y en modo alguno es democrática. El pueblo cristiano no tiene el control sobre el nombramiento del papa, que es elegido por el Colegio cardenalicio, el cual, a su vez, una vez que ha designado a una persona determinada pierde el control sobre ella.

Cabe constatar, sin embargo, una razón de la correlación entre las democracias no presidencialistas y las democracias coronadas, o, dicho de otro modo, una tendencia de las democracias coronadas a alejarse del tipo de las democracias presidencialistas. Un jefe del ejecutivo elegido directamente por el pueblo no se coordinaría bien con un jefe de Estado (rey) controlado por el Parlamento.

Frente a las democracias presidencialistas se encuentran las democracias no presidencialistas, en las que el pueblo no tiene el control directo del ejecutivo, sino sólo el indirecto, a través de la Asamblea legislativa. El presidente del ejecutivo es ahora designado por la Asamblea legislativa, y por ello deberá dar cuenta ante ella de sus planes y programas, antes de ser votado, en la sesión de investidura. Además, la Asamblea puede (siempre que haya en ella una mayoría determinada —simple, dos tercios, etc.— dispuesta para el caso) formular el voto de censura constructiva, institución instaurada por la Constitución de Bonn para hacer posible un veto al Gobierno en ejercicio y una propuesta de nuevos candidatos que cuenten con la mayoría parlamentaria.

Algunos politólogos conceden una importancia fundamental a la distinción entre las democracias presidencialistas y las democracias no presidencialistas, hasta el punto de llegar a sostener la tesis según la cual una democracia que no sea presidencialista no puede considerar-

se propiamente como verdadera democracia, por cuanto en ella se habría conculcado el principio del control directo del ejecutivo por el pueblo, así como el principio de la separación del poder ejecutivo respecto al legislativo, con la consiguiente pérdida de la libertad política (el ejecutivo se mantendría esclavo del legislativo). Pero estos argumentos, aunque en abstracto (es decir, ateniéndose a la armadura reticular, abstraída de la armadura basal) tengan mucha fuerza, la pierden en concreto (cuando la armadura reticular se considera en su entretejimiento con la armadura basal a través de los partidos políticos), y, por eso, su discusión requiere un tratamiento casuístico más pormenorizado.

Pero no sólo acudiremos para establecer las variedades de la democracia a la situación del poder ejecutivo en el contexto de la armadura reticular de las sociedades democráticas; también tendremos que acudir a las situaciones respectivas del poder judicial, del poder militar, del poder diplomático, etc.

Las situaciones que el poder judicial puede alcanzar en una sociedad democrática definen también, en efecto, diferentes tipos de democracia, y no porque fuera posible poner a un lado democracias que controlan el poder judicial (aunque no determinen sus iniciativas o sus gestiones) y democracias que no controlan electoralmente este poder. Ninguna democracia material controla de hecho las corporaciones de jueces cuyos miembros son elegidos o bien, en su mayor parte, en virtud de los procedimientos corrientes a los de los gremios de expertos, o bien de instituciones especiales, por designación del ejecutivo, o de Academias o de Universidades; sólo a través de los jurados, elegidos por sorteo (aunque con restricciones muy importantes), el pueblo indiferenciado se aproxima a un procedimiento de control popular, aunque más bien por vía positiva (elección) que por vía negativa (sorteo).

Sin embargo, hay otro tipo de situaciones distintas mediante las cuales es posible establecer diferencias importantes entre las democracias materiales. Son las situaciones en las que tiene lugar un control relativo de unas corporaciones particulares (II_{μ} II_{ν}) por otras corporaciones particulares (II_{λ} II). Desde este punto de vista cabría distinguir los tipos de democracia según si alguno de los poderes constitucionales tiene encomendado el oficio de decidir en última instancia en asuntos concretos, coyunturales, pero que llevan a la

Constitución democrática a situaciones límites. Ejemplo de estas decisiones límite pueden ser las declaraciones de guerra o la ilegalización de partidos políticos. Distinguiríamos así tres tipos de democracia: las democracias *ejecucionistas* (cuando se reservan al ejecutivo las decisiones límite), las democracias *parlamentaristas* (en las que el Parlamento tiene encomendados esos oficios) y las democracias *judicialistas*. Los defensores del Estado de derecho suelen inclinarse decididamente por las democracias judicialistas, como representación más pura de las sociedades democráticas.

Cuando en la España de 2002 se trató de la ilegalización del partido político Batasuna, no era tanto sobre el ejecutivo ni sobre el legislativo sobre quienes recaía la facultad de ilegalización (sin perjuicio de que hubiese sido el ejecutivo, y después el legislativo, tras una ley aprobada *ad hoc* sobre partidos políticos, quienes llevasen la iniciativa) sino que era el poder judicial el encargado de declarar legal o ilegal al partido «cómplice del terrorismo de ETA». Pero todo estaba en función del «diagnóstico» del caso, inspirado en los principios de la Constitución. El propio poder legislativo que había creado la Ley de Partidos, y como ley tenía que mantenerse en el «terreno de la universalidad», había de dejar, según la Constitución, en manos de los jueces la aplicación de esa ley a un caso particular; pero debido también principalmente a que Batasuna, en cuanto presunto cómplice de la organización terrorista ETA, dejaba de ser propiamente un partido político para convertirse en un cooperante de ETA, que no era considerada como organización política (por ejemplo, como un ejército de liberación nacional sino como una banda de terroristas), la ilegalización de Batasuna tendría, en esta hipótesis, un fundamento análogo al que hubiera tenido el intento de ilegalización por complicidad con una banda de narcotraficantes o de trata de blancas. Por ello, los miembros de Batasuna, simpatizantes o simplemente ciudadanos particulares, alegaban que los presuntos delitos habrían de imputarse en todo caso a sus miembros, pero no al partido político.

Todas estas ambigüedades derivaban en gran medida del «diagnóstico» de ETA como una organización no política, y a sus delitos como delitos penales (crímenes de asesinato o terrorismo) y no como delitos políticos (como pudiera serlo, en otras Constituciones, un

«crimen de secesión»). La acusación a ETA y a sus cómplices se mantiene en la línea de los «crímenes contra la humanidad» (o «contra los derechos humanos») antes que en la línea de los «crímenes de secesión» contra el pueblo (en cuyo caso no serían los jueces sino el Gobierno, si la situación era perentoria, el que mediante el poder militar tendría que intervenir en el asunto). Pero la coyuntura internacional, sobre todo en la época (de la guerra fría) en la que algunos Estados parecían dispuestos a llegar a reconocer al País Vasco como una nación independiente, aconsejaba a los gobiernos tratar la cuestión de ETA antes en la perspectiva de los derechos humanos (y aun de la democracia, en abstracto) que en la perspectiva de los derechos del Estado, de España, sobre una parte histórica de su territorio. Esta política dio lugar a que las manifestaciones que se organizaban, después de los casi innumerables crímenes atroces de ETA, fueran orientadas a reivindicar la paz y la democracia en abstracto, y a condenar a los criminales de ETA por «antidemócratas» en abstracto (demócratas de cualquier democracia), como si fueran los demócratas en cuanto tales, y no también los aristócratas, quienes condenaban a ETA, como si el régimen de Franco no hubiera también perseguido a ETA. Y si las condenas a ETA se hacían en nombre de los derechos humanos, ¿por qué no se organizaban también manifestaciones, con elevación de manos blancas, a propósito de los crímenes de los terroristas de Colombia o de Chechenia?

También el poder militar, característico de la capa cortical de la sociedad política (en ello se diferencia el Ejército de la Policía, o de la Guardia Civil, que forman parte de la capa conjuntiva), puede servir, y sirve de hecho, para establecer diferentes variedades de democracia. La distinción más importante será aquella que pusiera a un lado las democracias en las que el pueblo tiene el control del ejército (de sus efectivos) y en otro a las democracias en las que el pueblo carece de ese control, que queda en manos (como ocurre con las corporaciones de jueces) de profesionales, tanto en lo que se refiere a los cuadros (oficialidad, generalato) como en lo que se refiere a la tropa. Históricamente parece evidente que sólo en situaciones extraordinarias (en España, la guerra de la independencia de 1808 y la guerra civil en 1936) cabe hablar de algo parecido a un «ejército popular» (guerrillas, quinto regimiento, milicias nacionales, tercios de reque-

tés...). En cuanto a las situaciones ordinarias, un ejército de leva universal participa más del pueblo (o el pueblo participa más en el ejército) que un ejército «profesional» (obviamente habrá que distinguir si la recluta es forzada o voluntaria). Pero quien dice que en 1808, y en 1936, fue «el pueblo» quien se levantó en armas, se sitúa más cerca de la idea de un ejército popular democrático que quien dice cualquier otra cosa.

En cualquier caso no hay que confundir el «ejército del pueblo» con un ejército llamado democrático por su inserción en una democracia (aun cuando los fundamentalistas más radicales dirán que el ejército es sólo un órgano residual o vestigial en las democracias, de la oligarquía). Porque en cuanto a su estructura interna, el ejército no puede ser nunca democrático, sin perjuicio de que entre sus jefes puedan darse, en circunstancias señaladas, procedimientos democráticos. Los generales atenienses se dispusieron a elegir, según la democracia procedimental, al mejor general: dispersión completa de votos para el número uno (todos se habían votado a sí mismos); concentración de votos para el segundo puesto, que correspondió a Temístocles.

La armadura reticular está intercalada en la armadura basal

Sólo desde la perspectiva del idealismo histórico tendría algún sentido un proyecto de representación del curso de las diversas formas políticas que se suceden en el tiempo (jefaturas, tiranías, oligarquías...) como si fueran «ensayos», cada vez más perfectos, de la «razón política» en su proceso de prueba de las diferentes alternativas conducentes a la forma política más perfecta y definitiva, al fin, de la historia.

Sin perjuicio de reconocer la influencia que pueda tener la representación de las formas políticas pretéritas sobre la organización de nuestro futuro (es decir, sin perjuicio del reconocimiento de la «experiencia histórico-política» y, en particular, de la continuidad o encadenamiento de una constitución histórica, junto con las *doctrinas* de los sistemáticos, siempre que se circunscriban a un orden de *systasis* homogéneo), el materialismo histórico tenderá a explicar la evolución de las formas políticas hacia la democracia incorporando no sólo los elementos pertenecientes al contexto estricto de lo que venimos llamando armadura reticular de las sociedades políticas (de sus capas conjuntiva y cortical), sino también tomando en consideración elementos pertinentes de la capa basal, en la que se incluyen, desde luego, las técnicas y las tecnologías de una sociedad, el estado de su economía y organizaciones financieras, y la misma estructura específica de la sociedad civil considerada. De hecho, en la mayor parte de los tratados de ciencia política constitucional se hace referencia al «contexto histórico-político-económico» de la Constitución que se analiza (aun cuando estas referencias o bien tienen el sentido de una «ilustración ornamental» o «complementaria», o bien dan por evidentes los nexos de su «articulación sistemática» con la doctrina; sólo que tales evidencias se mantienen en el terreno «mundano» de una filosofía política sin explicitar).

Como ya hemos dicho, es imposible separar la armadura política reticular de la sociedad política (confundida tantas veces por sinécdoque con la sociedad política a secas) de su armadura política basal, lo que no excluye la posibilidad de disociación, en los ritmos de las evoluciones respectivas, entre ambas armaduras, como dijimos. No se trata de reducir desde las coordenadas del economicismo la armadura reticular a la armadura basal, el gabinete del gobierno político a la condición de consejo de administración de la clase capitalista; se trata de establecer los mecanismos de la conjugación entre ambas armaduras políticas.

Supongamos una sociedad patriarcal agrícola y ganadera, latifundista, constituida a partir de la ocupación de amplios territorios por los «pueblos jinetes» que lograron someter a su orden a las familias de recolectores o pequeños cultivadores que habitaban tales territorios, que utiliza como fuerza del trabajo su mano esclavizada; supongamos además que esta sociedad política se encuentra rodeada por otras sociedades, políticas o prepolíticas, que amenazan sus fronteras, o simplemente las hostigan, al mismo tiempo que suministran el renuevo de la mano de obra esclava. Esto supuesto sobre la armadura política basal de la sociedad de referencia, es evidente que sería absurdo esperar encontrarnos, en tal sociedad, con una armadura política reticular de naturaleza democrática. Sólo a través de una arma-

dura política reticular de fuerte estructuración jerárquica, sólo a través de una uniarquía, con el cortejo de una aristocracia bien consolidada, capaz de mantener la disciplina de unas legiones adecuadamente equipadas, que actúan en la capa cortical o reprimen, en ocasiones excepcionales, las revueltas de los esclavos, sólo entonces esa sociedad civil compuesta de terratenientes, pequeños propietarios, mineros, pescadores, herreros, artesanos, armadores de barcos, maestros, legistas, sacerdotes, hechiceros, matemáticos, etc., podría asegurar su recurrencia; es decir, sólo entonces esa sociedad política podría mantener su eutaxia.

La armadura política reticular no es, por tanto, una mera superestructura de la sociedad civil; es la misma estructura política de la sociedad civil según la armadura característica de su capa basal (en nuestro ejemplo constituida por la confluencia de unas clases sociales dominantes y muy repartidas en diferentes círculos, y otras clases dominadas) la que «necesita dotarse», para mantener su equilibrio, de esa armadura política reticular de tipo uniárquico-aristocrático (u oligárquico). Pero bien entendido que la coexistencia pacífica de las clases dominantes y las clases dominadas (pacífica precisamente en la medida en la que los estallidos de sus tensiones quedan sofocados por la armadura reticular) no significa que tales clases hubieran preexistido como tales anteriormente a la constitución del Estado esclavista, ni que ese Estado hubiera surgido como la institución mediante la cual «las clases dominantes hubieran logrado mantener bajo su férula a las clases explotadas».

Son ambas clases sociales (en realidad, los diferentes grupos reclasificados, en segundo grado, como explotadores y explotados) las que se han configurado, y aun sinalagmáticamente (según contrato bilateral), precisamente en el interior de esa sociedad política y solidariamente frente a los pueblos que se agitan más allá de sus fronteras territoriales. A fin de cuentas, quienes viven dentro del Estado (como esclavos, pero sobre todo como hombres libres pero sometidos férreamente a su puesto en la jerarquía social) están *apropiándose* también de los territorios a cuya explotación y disfrute los pueblos del exterior también aspiran. De este modo, la *dialéctica entre las clases sociales* que el materialismo histórico de inspiración marxista tradicional consideraba en abstracto, se nos mostrará como inseparablemente entretejida con la *dialéctica entre los Estados*, en el curso del proceso histórico.

Y esto tiene una consecuencia inmediata: la de retirar el esquematismo de las «dos clases en lucha» (la lucha de las dos clases antagonistas al modo del dualismo maniqueo) para dar cuenta del curso de la historia política. Un esquema que habrá de ser sustituido por esquemas pluralistas, donde no son dos las clases preexistentes, sino múltiples grupos, círculos, estamentos, gremios, etc., intermedios, los que confluyen en la constitución de la sociedad política, y explican su evolución histórica. Una evolución que no tendrá por qué ser ya lineal, como si estuviera predeterminada hacia un estado final ineluctable.

Un análisis crítico de la democracia ateniense

Con todo esto no pretendemos otra cosa sino expresar los fundamentos de una tesis que sitúa en una época muy tardía del decurso histórico la constitución de las democracias. Concretamente en la Edad Contemporánea, que algunos historiadores hacen coincidir con la Revolución francesa, a finales del siglo XVIII; y, por tomar una fecha simbólica, la fecha del 17 de junio de 1789, en la que se refunden los Estados Generales en la Asamblea Nacional francesa. Sin embargo, el sufragio universal, con condiciones restrictivas, no llegará hasta la «Revolución de 1848», con el gobierno de Lamartine; con todo, muy pronto, la Asamblea francesa transformó el régimen en una especie de dictadura comisarial, constituyendo a Cavaignac como dictador. En 1850 Luis Napoleón fue elegido presidente de la República con cinco millones de votos; y tras restringir, por la ley del 31 de mayo de 1850, el sufragio universal, obtuvo en 1852, por un «senadoconsulto», la dignidad imperial, ratificada por 8.157.752 votos. En realidad, las sociedades democráticas, en el sentido actual, son «producto del siglo XX», resultantes como reacción a las llamadas Constituciones comunistas o fascistas, surgidas después de la primera guerra mundial, y maduradas después de la segunda guerra mundial (primero, tras la caída

del fascismo y del nacionalsocialismo, y después, tras la caída del comunismo soviético).

Según esto, tan inexacto como hablar de la máquina de vapor en la sociedad antigua (salvo en el terreno de la juguetería como variedad de la industria lúdica), en la medieval o en la moderna, sería hablar de «democracia» en la Edad Moderna (a pesar de la monarquía constitucional resultante de la Revolución inglesa de 1688), en la Edad Media (a pesar de la llamada «democracia de la República de Florencia», en realidad una democracia procedimental de doce corporaciones, de diverso volumen pero de voto igual) o en la Edad Antigua.

La democracia ateniense como «primer modelo» de sociedad política democrática

Y es aquí donde nuestra tesis se enfrenta con «el hecho» de la democracia ateniense, considerada casi unánimemente como *el primer modelo* de sociedad democrática en la historia de la humanidad, modelo glorioso del que procede nada menos que el actual nombre de democracia. La democracia ateniense habría sido, en efecto, un «descubrimiento» de los griegos en ciencia política, equiparable, por su trascendencia hasta el presente, al «descubrimiento» de la Geometría, por su trascendencia en el terreno de la ciencia posterior, y por supuesto, en la ciencia actual. La democracia ateniense, tal como nos es presentada por Tucídides, al ofrecernos el orgulloso discurso de Pericles con ocasión de la ceremonia en honor de los muertos en combate, es la democracia de la igualdad de los ciudadanos en las asambleas. Una igualdad que traspasa las diferencias de profesiones: tanto los alfareros o los aguadores, como los que no necesitan realizar trabajos manuales, tienen los mismos derechos ante la ley, y tienen el derecho de hablar en la Asamblea. La igualdad política entre artesanos y nobles, incluso entre pobres y ricos, o entre obreros y patronos, es el valor democrático que los atenienses exaltaron más enérgicamente, hasta el punto que llega a constituirse, para muchos, en la definición misma de la democracia, llamada por eso muchas veces *isonomía.*

En todo caso, la participación de los ciudadanos en la Asamblea o en el Tribunal era una participación individual, y muchas veces secreta, lo que se hizo posible gracias al gran invento técnico procedimental de las votaciones en urnas (depositando en un vaso piedras blancas o negras según fuese el voto afirmativo o negativo); procedimiento que no requería como requisito para ejercitar los derechos de elector, de juez o de legislador, la condición de saber leer o escribir.

«Pero si hay que deliberar sobre la administración de la ciudad —observa irónicamente Platón, por boca de Sócrates, en el *Protágoras*— se escucha por igual el consejo de todo aquel que toma la palabra, ya sea carpintero, herrero o zapatero, comerciante o patrón de barco, rico o pobre, noble o vulgar, y nadie le reprocha [...] que se ponga a dar consejos sin conocimientos y sin haber tenido maestro.»

Sin embargo, y más allá de la ironía de Platón, hay que seguir preguntando por la razón de esta sorprendente composición de una asamblea de carpinteros, herreros, zapateros, geómetras, sacerdotes, terratenientes o empresarios. Sorprendente cuando «desactivamos» el mecanismo mediante el cual se produce la «anestesia» ante toda sorpresa, que es el mecanismo utilizado por los fundamentalistas demócratas, a saber, la apelación a la condición humana genérica capaz de ecualizar a los hombres de todas las profesiones. «En la sociedad democrática, todos los ciudadanos, cualquiera sea su profesión, comienzan por ser *hombres* y, por tanto, pueden juzgar políticamente como tales sin necesidad de ser *ciudadanos* (herreros, zapateros, ricos o vulgares [...].)» Es esta apelación a la «condición humana» lo que se discute. Sencillamente porque los ciudadanos no son hombres antes de ser atenienses (como pretendía Protágoras) sino que (como presupone Sócrates) son hombres, es decir animales políticos, gracias a que son atenienses (o lacedemonios o cretenses); y la Asamblea es la asamblea de los ciudadanos atenienses que buscan el bien de la ciudad (del Estado), pero no es una «Asamblea de hombres» que buscan el bien de la «Humanidad» en abstracto. Y si en la democracia se segregan las diferencias entre los herreros, los zapateros, los terratenientes y los sacerdotes no será por su ecualización en la condición humana (operación que transforma a los ciudadanos en hombres), sino por su ecualización en un género intermedio más positivo, a saber, su propia condición de atenienses, su condición de

ciudadanos de una sociedad política positiva. Y, sin duda, hay «razones funcionales» objetivas para una tal ecualización, razones que resisten la ironía platónica: que la ciencia o la técnica de un herrero, de un zapatero, de un geómetra o de un sacerdote no confiere ningún privilegio al *especialista* para formar juicios acerca de asuntos generales de carácter práctico, político o filosófico. Un herrero, un geómetra o un sacerdote no tiene ningún privilegio, en el momento de formar juicios políticos o filosóficos acerca de los asuntos comunes que desbordan su especialidad; pero no porque este juicio político-filosófico haya de concebirse como «emanando del hombre», por ejemplo, del hombre definido por la Declaración de los Derechos Humanos, un hombre que sólo se nos muestra como tal tras haber segregado de él la etnia, el sexo, el lenguaje, la religión, la cultura; un hombre tal sería lo más parecido al hombre «en estado natural» de Rousseau, es decir, el pitecántropo. El ciudadano capaz de juzgar en asuntos políticos o filosóficos no es el especialista, pero tampoco es el hombre que ignora todas las especialidades. Es el hombre que pertenece a una ciudad (a un Estado) y que habla por tanto un idioma determinado; es un hombre que puede entender de algún modo lo suficiente de las ciencias y de las técnicas de sus conciudadanos, aun segregando todo lo que concierna a cada especialidad estricta. «¿Cuál es la opinión que usted tiene, como especialista en Antropología, sobre la guerra del Golfo?», preguntaba Alberto Cardín a Lévi-Strauss en los años de la presidencia de Bush I. Respuesta de Lévi-Strauss: «Como antropólogo, mi opinión no vale más ni menos que la de mi portera.» Según esto, sería inadmisible en una democracia que determinadas «comunidades» de científicos o de artistas, en cuanto tales, expresasen sus opiniones sobre la guerra de Irak en los años de la presidencia de Bush II como si el ser «científico», «intelectual» o «artista» confiriese a los opinantes alguna relevancia significativa sobre los demás ciudadanos.

En realidad, habría que decir que esa *igualdad* de los ciudadanos de la democracia ateniense deriva propiamente de su *solidaridad política* frente a los esclavos y a los metecos, en su ámbito interior, y frente a las demás repúblicas vecinas (Lacedemonia, Tebas, etc.) o imperios bárbaros, en su ámbito exterior. Una cosa es la igualdad entre los hombres, fundada en relaciones materiales *éticas* (la igualdad de los sujetos humanos corpóreos, que es propagable a todo el género humano), sobre la cual se edifica la *solidaridad como virtud ética* (frente a otros animales), y otra cosa es la igualdad entre grupos humanos, fundada en su común enfrentamiento contra terceros grupos, y sobre la cual se edifica la *solidaridad como virtud moral o política* (lo que no quiere decir que, en el lenguaje ordinario de los políticos, se apele con frecuencia a la «solidaridad» con una ambigua intención, ya sea ética, ya sea política, a pesar de que en muchas ocasiones estos dos tipos de solidaridad son incompatibles).

La democracia ateniense no puede, en cualquier caso, ser tomada como prototipo de una democracia política, porque en esa democracia quedaban segregados, no ya los hombres de otras ciudades (o de otros Estados o de otras tribus, como sigue ocurriendo en nuestra época de democracias avanzadas), sino de los hombres o mujeres que vivían dentro del territorio del Estado ateniense sometidos a su poder. Desde este punto de vista habría que considerar *etic* a la democracia de Clístenes-Pericles, antes como la democracia procedimental que es propia de una oligarquía ampliada (lo suficientemente desarrollada para que en ella figuren como ciudadanos no sólo los terratenientes o grandes empresarios, sino también los alfareros y los zapateros) que como una prefiguración de lo que hoy llamamos democracia. Según esto, los griegos no «inventaron» la democracia, sino sólo la palabra, dada dentro de una cierta taxonomía, como tampoco crearon la teoría de los números irracionales, aunque descubrieron su existencia; ni inventaron la televisión aun cuando crearon, a través de Platón, el mito de la caverna. La democracia sólo pudo aparecer históricamente una vez creada la Nación política a raíz de la Gran Revolución de 1789, a la manera como la televisión sólo pudo aparecer una vez «creada» la energía eléctrica artificial y el control de la misma.

Concepción hiperidealista de la democracia ateniense

Sin embargo, la presentación de la democracia ateniense, que hace girar la relación de igualdad entre todos los ciudadanos alrededor de una supuesta «percepción racional» de su igualdad ética, ha

sido sin duda el motivo de la admiración que los demócratas de todos los tiempos han solido mantener hacia la democracia de Pericles. Más aún, sobre esta democracia se han apoyado muchas interpretaciones fundamentalistas de la democracia, considerándola como expresión política de la igualdad original entre los hombres.

Una igualdad que habría encontrado en Atenas su primera manifestación formal, una vez que pudieron ser retirados los obstáculos o nieblas que enturbiaban la igualdad originaria (ética, por tanto) entre todos los hombres. Los hombres, que reencuentran como tales en la ciudad su auténtica naturaleza. (¿No definió Aristóteles al hombre como *zoon politikon*, es decir, un animal que vive en ciudades y no ya simplemente un animal social como podrían serlo las hormigas o las abejas?) Los hombres en la ciudad (en la ciudad-Estado) son libres, y es allí donde espontáneamente tienden al ejercicio de su libertad hablando los unos con los otros: la libertad es así el fundamento de la igualdad.

Por ello («pensaba» Hannah Arendt en su ensayo *¿Qué es la política?*) sólo en la *polis* es posible la política genuina. La política sólo es posible en la *polis*, en la paz interna del ágora. No hay política en la familia, ni entre los bárbaros, entre quienes reina el despotismo, ni tampoco en las relaciones entre los Estados. Es cierto que la libertad y la igualdad afecta en Atenas a unos pocos, como ya Hegel había subrayado; pero, por lo menos, habría que decir que, entre éstos, que son además «todos» los ciudadanos, las relaciones de igualdad democrática han sido ensayadas por primera vez casi como en un experimento de laboratorio. Sólo habría que esperar a que este «descubrimiento experimental» salga del laboratorio y pueda ir extendiéndose poco a poco a los demás hombres, como ocurrió con el invento de la escritura alfabética y siglos después con la luz eléctrica, el automóvil o Internet. Otra cosa es que por circunstancias que no son del caso la democracia de Pericles se corrompiera, y los filósofos (Platón, Teeteto —supone Arendt—) se apartasen de ella y buscasen en la Academia (siglos después: en la Universidad, llegará a decir Max Weber) el recinto de la libertad de espontaneidad, un recinto cuya protección llegará a ser considerada por algunos como la última razón que legitima la política de un Estado.

Semejante concepción hiperidealista de la democracia ateniense es incompatible con las exigencias de un análisis materialista causal

de la realidad. Un análisis que la visión fundamentalista de la democracia impide llevar adelante, al dar por resueltos, pidiendo el principio, los fundamentos de la igualdad remitidos a la misma espontaneidad de la libertad humana, ateniéndose, como si fuese un hecho, a la explicación del fin de la democracia ateniense «por corrupción». Esto significa también dar por supuesto que la democracia ateniense expresó, en un círculo reducido, «experimentalmente» esa naturaleza de la humanidad (el *zoon koinonikon* de Panecio) que sólo necesitaba irse propagando (a través de *zoon politikon* de Aristóteles) por círculos humanos de radio cada vez mayor; como si siguiendo el esquema hegeliano la *misma libertad* se hubiera desarrollado históricamente en tres fases: la libertad de uno (el monarca), la de unos pocos (la libertad aristocrática) y la de todos (la libertad democrática). Pero este esquema, que vale para la libertad, la igualdad o la solidaridad *éticas*, no vale precisamente para la libertad, la igualdad o la solidaridad *política*.

De los esclavos como inconsecuencia a los esclavos como premisa formal de la democracia ateniense

La teoría idealista de la democracia ateniense interpretará a sus esclavos como una *pars pudenda*, hecho explicable por las condiciones tecnológicas de la época (« [...] si, por ejemplo, las agujas de las tejedoras tejieran ellas mismas, el jefe de taller no tendría necesidad de ayuda, ni el amo del esclavo»); pero tal parte vergonzosa estaría desligada de la democracia y se consideraría como una parte residual o simplemente una «incoherencia», puesto que la democracia ateniense se había hecho surgir de la «madurez racional» de los hombres individuales. Los esclavos, en definitiva, no se explican desde la idea de democracia; constituyen un componente de la capa basal, que se da por supuesto, y no se les hacía intervenir formalmente en la estructura de la democracia. A lo sumo quedarían reducidos, como decimos, a la condición de una «inconsecuencia» de la democracia, que los tiempos ulteriores acabarán de corregir. Otras veces la esclavitud se justificará como causa ocasional: el esclavismo habría hecho posible el «ocio sacerdotal» del que pudo surgir la vida pura

del diálogo entre los iguales. Lo que, a su vez, implica una idea espiritualista de la libertad, como si ella se expresase precisamente en el diálogo.

Desde una perspectiva materialista las cosas se organizan de otro modo. Los esclavos sólo son una *inconsecuencia* desde la teoría fundamentalista de la democracia, pero en realidad son *la premisa formal de la propia democracia ateniense.* En efecto, los esclavos, que son parte integrante de la sociedad civil ateniense (incluso de sus sociedades domésticas, económicas), constituyen uno de los contenidos más importantes de ese *tertium* respecto al cual la solidaridad entre los ciudadanos atenienses pudo conformarse para dar lugar a la igualdad democrática. No cabe hablar, como lo hace Musti, de ese «espacio luminoso» de los principios que desborda los límites mismos impuestos por los esclavos. La democracia ateniense sigue siendo una oligarquía esclavista que utiliza procedimientos democráticos para que las minorías mantengan precisamente su solidaridad frente a los esclavos, entre otros enemigos.

El animal político comenzó antes de la democracia

Una igualdad, por tanto, que no puede ser explicada directamente a partir de la naturaleza humana, ni siquiera de esta naturaleza concebida en los términos aristotélicos del *zoon politikon.* Porque el animal político no comenzó con la democracia; comenzó con el despotismo, con la tiranía, con las oligarquías o con las aristocracias. En el caso de Atenas, conocemos bastante bien la prolija historia de los acontecimientos políticos, sociales y económicos que desembocaron en la efímera democracia ática. Desde la época cuasimítica de Teseo (a quien se atribuye la administración central de Atenas y la división del pueblo en las tres clases consabidas de los eupátridas —nobles—, geómoros —labradores— y demiurgos —artesanos—, que significó la ruina de la organización gentilicia) y las medidas ineficaces de Dracón (hacia el –620), con la consolidación de las naucrarias (circunscripciones territoriales, doce por tribu, que debían atender a armar los barcos de guerra) hasta llegar a la constitución de Solón (hacia –595), que muchas veces ha sido considerada como la

primera prefiguración de una república democrática, con su senado ejecutivo de los cuatrocientos, y la asamblea legislativa del pueblo, sin contar el areópago, como tribunal que entendía de la educación y de la religión. Una república en la que Solón había introducido, ya explícitamente, una división del pueblo en cuatro clases, en función de la fortuna, pero con obligaciones contributivas y militares (los magistrados, por ejemplo, sólo podrían ser elegidos entre las clases altas, pero era el pueblo quien decidía en las elecciones y juzgaba a los magistrados).

La revolución de Pisístrato (–561) que instaura un régimen de tiranía, en su sentido populista o demagógico, se preocupó principalmente de la política exterior de Atenas, es decir, de atender a las necesidades de su capa cortical. Los pisistrátidas, Hipias e Hiparco, continuaron la política de la tiranía pero la reacción de los alcmeónidas no se hizo esperar y la tiranía de Hipias fue derrocada en el –510. Ahora bien, ¿acaso puede decirse que los tiranicidas instauraron la democracia gracias al encauzamiento del movimiento del pueblo contra los tiranos? ¿Se olvida que Iságoras, que encabezó la rebelión contra la tiranía, intentaba restaurar el gobierno aristocrático, y por ello acudió a la ayuda de Esparta, gracias a la cual logró expulsar a más de setecientas familias que consideraba incompatibles con su proyecto?

Maduración externa de la democracia: la solidaridad frente a terceros

Cuando Clístenes se hizo de nuevo con el poder, restaurando en el año –509 la constitución de Solón (aunque continuando las líneas políticas de Pisístrato, el tirano), logró frenar la pretensión de la nobleza, y borró definitivamente la organización todavía latente de las cuatro tribus. Sustituyó la organización heredada precedente por una organización basada en las naucrarias, que suponía una división de los ciudadanos según el lugar de su residencia: las diez tribus territoriales sustituyeron a las gentilicias. Lo que importaba ahora ya no serían las *gentes* sino el suelo; los habitantes de Atenas pasarán a ser políticamente un apéndice del territorio, que quedará dividido en cien

municipios o *demos* (la base de la nueva democracia) y los *demotes* (ciudadanos) elegirán a su *demarca* (una especie de alcalde), al tesorero y a treinta jueces. Diez *demos* formarán una tribu local, no gentilicia; pero esta organización local desempeñará las funciones de un cuerpo militar con su *filarca* (que manda la caballería), su *taxiarca* (la infantería) y su *estratego*. Cada tribu local tenía que armar cinco barcos de guerra y elegía a cincuenta miembros del Consejo de los Quinientos; es decir, la estructura de la solidaridad de los atenienses tenía lugar, muy principalmente, frente a los enemigos exteriores. En la Asamblea cada ciudadano ateniense tenía entrada y voto, pero los atenienses no desarrollaron un cuerpo depositario del poder ejecutivo supremo. Crearon, sí, una especie de policía, pero reclutando a esclavos (a los atenienses les pareció indigno ser guardia de sus propios vecinos, y distinguían bien a los policías de los soldados).

Ésta es la misma democracia positiva, incipiente, instaurada por Clístenes, la que madurará a lo largo de un siglo en la democracia de Pericles. Pero esta maduración no fue un proceso meramente interno sino un proceso en el que tuvieron importancia decisiva los acontecimientos sucedidos en la *capa cortical*, acontecimientos que conocemos como «guerras médicas», gracias a las cuales se estableció una solidaridad especial entre los ciudadanos y entre los esclavos frente a los persas. Una solidaridad que dio lugar a la hegemonía de Atenas sobre el Mediterráneo oriental.

Pero antes de referirnos a la *capa cortical* conviene profundizar sobre los mecanismos internos (*basales*) que dieron lugar a la igualdad de la democracia de Clístenes. Estos mecanismos tienen que ver, según nuestro análisis, con la formación de una solidaridad, cada vez más fuerte, entre los miembros de un «bloque histórico» (para decirlo a la manera de Gramsci), entre la nueva clase plutocrática (de empresarios, mercaderes, partes reconvertidas de la antigua aristocracia) y los ciudadanos rasos (artesanos, pequeños agricultores, pescadores, plebe urbana, los *penetai* o pobres). ¿Solidaridad contra quién? ¿Cuál era el *tertium* de esta solidaridad democrática? Principalmente, desde el exterior el *tertium* estaba constituido por los espartanos o por los persas. Y en el interior el *tertium* estaba constituido, «por arriba», por los tiranos y por antiguos aristócratas de sangre, pero también,

«por abajo», por los esclavos, cuya población llegó a alcanzar en el siglo V, según Rostovtzeff, hasta el 46 por ciento de la población ateniense.

Esto demuestra que la igualdad democrática de los atenienses no surgió de las «tendencias naturales de la condición humana», que todavía «no se habían extendido a los esclavos»; surgió de la solidaridad de los hombres libres (del pueblo) frente a otros pueblos que amenazaban con dominarlos, de la solidaridad frente a los esclavos, cuyo trabajo hacía posible la forma de vida y el diálogo fecundo en el ágora de los hombres libres. Una solidaridad activa, fortalecida día a día, no tanto por la «pasión por el diálogo racional» de los ciudadanos en el ágora, que se habían decidido, vueltos de espaldas al campo, a formar un corro dialogante (el ágora, tal como la vio Ortega hablando acaso «a tontas y a locas»), cuanto por el dominio económico, social y militar de los hombres libres, día a día cultivado por los atenienses en sus gimnasios. La institución de la *efebía* (dos años de instrucción militar, acaso entre los 14 y los 16; la ciudad daría a los efebos lanzas y escudos cuando éstos adquirieran la plena ciudadanía) habría de ser considerada esencial para la democracia ateniense, lo que no significa que la efebía ateniense debiera ser tan rigurosa como la espartana. Esta «conexión de esencias» no fue advertida por los historiadores idealistas (Wilamowitz pretendió retrasar la institución de la efebía al siglo IV, hasta el 336, después de la batalla de Queronea; sin embargo Aristóteles, en la *Constitución de Atenas*, 42,4, nos dice que los efebos llegan a ser ciudadanos después de dos años de servicio militar). Historiadores recientes, como Musti, discrepan de Wilamowitz («se equivoca en un punto cuando dice que la idea de la efebía choca frontalmente con la idea de democracia tal como la propone el propio Pericles») y concede que es Pericles, a través del *Epitafio*, quien alude ya a algo similar a la institución de la efebía, aun cuando ésta no había madurado plenamente hasta el final del siglo V Los esclavos, por tanto, no podrían ser considerados como un reducto social «aún no colonizado», para hablar en sentido biológico, por los nuevos gérmenes democráticos, sino más bien como el correlato del material heterótrofo del que se nutren los «animales superiores» de una biocenosis (o *comunidad* constituida por diferentes *poblaciones* vegetales o animales interdepen-

dientes, dispuestas a «comer o ser comidas»), y al margen de los cuales la igualdad, derivada de la solidaridad de estos hombres libres, no hubiera podido constituirse. La aparición de esta línea de separación entre la *vida pública* y la *vida privada* (que algunos, con Musti, consideran como un resultado casi sublime de la democracia) no sería otra cosa sino un efecto «siniestro» de la necesaria práctica de la ocultación de las desigualdades no pertinentes o inconfesables (en riqueza, en poder, etc.) que subsistían y aún se incrementaban detrás del escenario de la igualdad de esa «sociedad civil» que se incorporaba al ágora, a la asamblea o al consejo.

Por ello, si la democracia prefigurada por Clístenes pudo mantenerse y consolidarse, no fue sólo en función de los procesos de solidaridad ciudadana que se desencadenaron en el interior del *espacio basal* sino en función de los procesos de «solidaridad ampliada» que afectaron a la capa cortical, es decir, a la relación de Atenas con las potencias exteriores, y especialmente contra el Imperio persa, contra los bárbaros. En el año –509 habían comenzado las reformas de Clístenes, pero ya en –504 las ciudades griegas del Asia menor, que mantenían relaciones estrechas con Atenas, se aliaron contra Darío. Atenas envía auxilios: toma de Sardes y destrucción de la flota de Darío. Cuando los persas vuelven a Eubea y al Ática, Milcíades, en Maratón (año –490), con diez mil atenienses (no había llegado el auxilio de Esparta) salva la democracia. Jerjes, en la segunda guerra médica, desborda al espartano Leónidas en las Termópilas, e incendia Atenas. El oráculo dice: «La salvación se encuentra detrás de las murallas de madera.» Temístocles interpreta el oráculo y lleva la flota griega cerca de la isla de Salamina (–480). Jerjes huye, pero en Grecia quedan más de trescientos mil persas al mando de Mardonio. El espartano Pausanias los vencerá en Platea (–479). Por último, en una tercera guerra (–466) los griegos atacan de nuevo a los persas. El hijo de Milcíades, Cimón, recorre el Egeo con su escuadra: Artajerjes firma la paz con Cimón.

Los colonos griegos quedan libres y el Egeo se convierte en un mar ateniense. Ésta es la época de la democracia de Pericles, de Herodoto, de Esquilo, de Fidias, de Anaxágoras, de Protágoras y de Sócrates. ¿Por qué las guerras médicas han conducido a una maduración de la democracia ateniense instaurada por Clístenes? La respuesta

política, según las coordenadas en las que nos movemos, es terminante: porque han fortalecido en el Estado una nueva solidaridad, la de los atenienses y la de ciudades coaligadas contra los bárbaros y contra otras ciudades enemigas, y la de los ciudadanos y los esclavos contra los bárbaros. Es la igualdad fundada en la solidaridad política (y la solidaridad siempre es ante terceros) la que inspira el discurso de Pericles en la conmemoración de los muertos; la que hace a Pericles tomar conciencia, olvidándose de los esclavos, de lo que significa su democracia frente a los bárbaros y frente a los lacedemonios.

La decadencia de la democracia ateniense y el imperialismo macedónico

Pero, sobre todo, es la perspectiva que nos depara la capa cortical aquella que explica no sólo la maduración de la democracia ateniense sino su decadencia. La democracia ateniense comenzó a desfallecer a raíz de la guerra del Peloponeso (–431–404); en la peste de Atenas muere Pericles (–429) y tras la victoria pírrica de Atenas en las Arginusas (–406) vendrá la derrota de Egos Pótamos (–405), donde Lisandro, el espartano, destruyó las murallas de madera (la escuadra) y las murallas de piedra de los atenienses, anuló la constitución de Solón e impuso el gobierno «colaboracionista» de los treinta tiranos. Los últimos episodios, que comportan la recuperación de Atenas por Trasíbulo, huido a Atenas, la muerte de Sócrates como revancha de los solidarios (–390), las nuevas guerras contra Artajerjes y Ciro, la paz de las Antálcidas, la caída de Tebas y Esparta, dejarán abierto el camino a Macedonia, es decir, a una potencia exterior que contaba en la propia Atenas con grandes defensores, y no sólo entre los metecos, como Aristóteles, sino también entre genuinos atenienses, como Isócrates. La batalla de Queronea (–338) abría las puertas al Imperio de Alejandro y, después, a las nuevas monarquías o tiranías helenísticas que culminarán todas ellas en el Imperio romano. La democracia, como forma de organización política, desaparecerá de la faz de la tierra.

La democracia ateniense se derrumbó cuando la hegemonía de Atenas comenzó a declinar y, por tanto, cuando las solidaridades his-

tóricas heredadas comenzaron a ser sustituidas por otras solidaridades, como pudieran serlo las de los atenienses con los macedonios, frente a los persas y los lacedemonios. Un ilustre filólogo (inspirado por la Idea fundamentalista de la «democracia europeísta») se asombra de la «paradoja» (dice él, Adrados) de que fuera precisamente la democracia ateniense aquella que apoyó, siguiendo a Isócrates, el imperialismo macedonio. Pero asombrarse ante una paradoja, aunque tiene el mérito de limitar un problema, no es explicarla; la explicación de la paradoja no puede hacerse sino desmontándola. Y para ello, en nuestro caso, hay que recurrir a la teoría de la solidaridad (basal y cortical) ante terceros, y a los cambios de solidaridades cuando la *Realpolitik* lo exige. Nada tiene entonces de paradójico que los atenienses, que veían amenazada su ciudad y su democracia por los persas o por los lacedemonios, recurrieran a Filipo o a Alejandro para salvar todo lo que fuera posible, y, entre otras cosas, el régimen esclavista, que formaba parte de su «cultura».

Fue, en resolución, la misma armadura basal y cortical de la llamada democracia ateniense la que tuvo que evolucionar hacia su disolución relativa en las aguas del imperialismo para salvar lo más posible de sus instituciones democráticas, fundadas en la solidaridad frente a los esclavos. Engels, que no se había librado de una Idea fundamentalista de democracia (que él, junto con Marx, situaban en un futuro, más allá de la democracia burguesa y, por supuesto, de la democracia esclavista), se vio llevado a formular este diagnóstico que consideramos completamente erróneo y desorientado, sobre las causas que condujeron al eclipse de la Atenas democrática: «No fue la democracia la que condujo a Atenas a la ruina [...] sino la esclavitud, que proscribía el trabajo ciudadano libre.» Diagnóstico desorientado y erróneo. Desorientado porque comienza por tratar la democracia ateniense como si fuera una forma política separada, capaz de conducir a la ruina o al éxito de una sociedad, cuando la democracia, como forma separada, sólo existe como modelo ideal de un futuro utópico; porque la democracia realmente existente en Atenas fue la democracia esclavista. Erróneo porque atribuye al esclavismo ser la causa de la ruina de la democracia ateniense cuando, al menos según la tesis que venimos manteniendo, el esclavismo era la causa principal de su constitución, el *tertium* que alimentó la solidaridad

originaria de los demócratas, sobre la que se estableció su igualdad política y su libertad.

Concluimos: los componentes esclavistas de la democracia antigua (según Rostovtzeff, en el siglo V, después de Salamina, los ciudadanos constituían el 54 por ciento de la población; sobre 315.000 habitantes había unos 113.000 esclavos y metecos; después de las guerras del Peloponeso, los ciudadanos bajaron al 43 por ciento, unos 112.000, frente a 146.000 esclavos y metecos) no son incoherencias más o menos residuales y pasajeras sino que son componentes formales de esa misma constitución, los fundamentos de la isonomía. Por ello, no es que la democracia ateniense pudiese haber mejorado con más democracia; extendida la igualdad a toda la población, la solidaridad habría desaparecido y, con ella, la propia libertad y la propia igualdad democrática.

La plenitud histórica de la democracia: la democracia de mercado pletórico

El esquema histórico que presuponemos, como una guía posible para la investigación de la génesis de las democracias actuales, podría sustanciarse en los tres siguientes puntos:

1) Las democracias políticas realmente existentes son muy recientes (sus inmediatas precursoras se encuentran en el siglo XVIII y en el siglo XIX). No nos referimos, por supuesto, a ciertas ideas, cristalizadas en instituciones o documentos, consideradas como democráticas y que suelen ser citadas por los historiadores como eslabones de una cadena evolutiva que conduce a la democracia actual; documentos a veces incluidos por los compiladores de «constituciones democrático-históricas», como ejemplos notorios de tales democracias, como la *Carta Magna* de Enrique III (11 de febrero de 1225), o bien el *Bill of Rights* (de 13 de febrero de 1689) promulgado por el rey de Inglaterra Guillermo III de Orange. Pero ¿quién podría considerar hoy como *systasis* democrática a la Inglaterra de Enrique III o a la de Guillermo III? Quien se decide a hacerlo comete un grave anacronismo de historia política, de parecido calibre al que

cometería un biólogo evolucionista que confundiese un reptil teráp-sido, como el *Lycaenops,* con un mamífero, a pesar de ser uno de sus precursores inmediatos.

2) Las democracias políticas realmente existentes proceden de la evolución, por transformación y reorganización, de otras sociedades no democráticas (uniarquías, oligarquías, dictaduras) previamente establecidas en su territorio. De otro modo, las sociedades democráticas efectivas no derivan de alguna sociedad política prístina, originaria. Otra cosa es que en la sucesión de las Constituciones de una sociedad dada, por ejemplo, España, no deba advertirse (como observa Enrique Álvarez Conde) una suerte de legalidad común, sobre todo a partir de la Constitución liberal de 1837, una «legalidad común cuyos aspectos conservadores o progresistas serán resultado de los futuros cambios constitucionales que se produzcan».

3) Las causas o motivos por los que las sociedades con armaduras reticulares no democráticas se transforman en sociedades democráticas (y nunca de modo instantáneo o abrupto, revolucionario, o acaso como consecuencia de un acto decisionista de una sociedad que «acuerda darse a sí misma su propia constitución democrática» —lo que no va más allá de la explicación de la capacidad somnífera del opio por su virtud dormitiva—) habrá que buscarlas en la evolución de las armaduras basales de las sociedades precursoras.

¿Y sería posible determinar, de un modo mínimamente riguroso, una Idea ontológica de la sociedad política desde la que pudiera decirse cómo tiene lugar el desarrollo evolutivo de una sociedad civil no democrática, orientando su desarrollo hacia su constitución (*systasis*) democrática? Por nuestra parte damos una respuesta afirmativa a esta pregunta filosófica, proponiendo la Idea de *libertad objetiva* como la misma Idea que buscamos.

Según esto podríamos formular nuestra tesis mediante la siguiente fórmula: «La Idea que preside la transformación de las sociedades políticas no democráticas en sociedades de constitución (*systasis*) democrática es la Idea de libertad objetiva, antes que la Idea de igualdad o que la Idea de fraternidad.»

Podemos ahora reexponer el esquema histórico que hemos presentado diciendo que el proceso hacia la conquista de la libertad objetiva, que encuentra su realización en las más recientes sociedades democráticas, es un proceso que, con precedentes indudables en la Edad Media y en la Edad Moderna, comienza a perfilarse en la Edad Contemporánea, y se despliega, con avances y retrocesos señalados, en diferentes fases que atraviesan los siglos XVIII y XIX (desde 1789, fecha de la Asamblea francesa revolucionaria, hasta 1889, en la que el Imperio prusiano y el Imperio inglés logran su plena consolidación), cubriendo los años restantes del siglo XIX y los del siglo XX, hasta 1989, es decir, los años en los que estallan las dos guerras mundiales y las revoluciones antidemocráticas más importantes —la Revolución de Octubre, la Revolución fascista, la Revolución nacionalsocialista y la Revolución comunista china—, terminando con el derrumbamiento de la Unión Soviética, la hegemonía de Estados Unidos y la constitución de la Unión Europea. A partir de estos últimos años habría tenido lugar, junto con la «globalización», la consolidación de las «democracias homologadas» más avanzadas, así como también la sistematización de la ideología del fundamentalismo democrático.

No será acaso necesario advertir que sólo podemos mantener nuestra metodología materialista si podemos determinar un «mecanismo basal» de desarrollo de la sociedad política cuya acción pueda comenzar a apreciarse en la historia moderna y contemporánea, un mecanismo que pueda ser identificado, a su vez, con mecanismos de constitución del mismo desarrollo de esa idea de *libertad objetiva* que estamos suponiendo como fundamento filosófico del proceso hacia la sociedad democrática. Pues sólo entonces podremos satisfacer la necesidad de establecer una conexión interna entre una evolución tal de la armadura basal y de la armadura reticular de la sociedad política que conduzca a la sociedad política hacia la democracia y la mantenga como tal.

Por nuestra parte, proponemos como contenido principal de tal mecanismo el desarrollo de la sociedad de mercado, como una idea procedente de la categoría económico política, pero cuyas dimensiones ontológicas es preciso reconstruir filosóficamente.

Comenzamos constatando, a grandes rasgos, cómo los hitos de la evolución macroscópica de esta sociedad de mercado se correspon-

den, proyectados en una escala de magnitudes comparables, con los hitos de la evolución política macroscópica de las sociedades del Antiguo Régimen hacia la democracia.

Como punto de arranque podríamos tomar el descubrimiento de América, en cuanto dio lugar a un comercio realmente planetario y a una progresiva inundación de los mercados por esa corriente de bienes, materias primas manufacturadas, etc., que constituyeron las premisas de la revolución tecnológica y científica, tanto en su fase «paleotécnica» (el carbón y el hierro, según Mumford, en auge a partir de 1750 en Inglaterra) como en su fase «neotécnica» (electricidad y aleaciones); fases que encuentran su principal terreno de germinación, además de en la Inglaterra del siglo XVII, en la Francia del siglo XVIII y en la Alemania del XIX.

Ahora bien, los efectos políticos, en cuanto impulsores de la evolución hacia la democracia, de esta revolución continuada, tecnológica y científica, no podrían ser comprendidos como si se tratasen de un resultado directo; sólo indirectamente, a través de la construcción y ampliación de una sociedad de mercado *sui géneris*, que conceptualizaremos como *mercado pletórico*, podrá surgir la libertad objetiva.

¿Qué idea de sociedad de mercado *sui géneris* y qué idea de *libertad objetiva* estamos presuponiendo para formular tales afirmaciones?

En cuanto a la Idea de *mercado pletórico*, diremos, ante todo, que es una idea fundada, no tanto en la igualdad, cuanto en la desigualdad entre *bienes* ofrecidos (mercancías, incluyendo en esta rúbrica la fuerza de trabajo) y *compradores* (consumidores, usuarios) de esos bienes.

Un mercado pletórico implica, en efecto, una multiplicidad indefinida de bienes fabricados (o, al menos, tratados industrialmente: agua, paisaje, fuerza de trabajo) y clasificados en especies, géneros, órdenes, clases diferentes, cada uno de los cuales ha de estar representado por unidades numéricas distributivas de carácter indefinido. En el caso de que estos bienes sean unitarios, como pueda serlo, por ejemplo, un parque, habrán de ser públicos a fin de hacer posible la distribución de su disfrute a cada uno de los usuarios. Los bienes clasificados del mercado pletórico han de ser susceptibles de ser re-

puestos o mantenidos una y otra vez, tan pronto como sean retirados por los compradores, consumidores o usuarios para su uso, consumo o «disfrute».

El mercado pletórico, bien abastecido, por tanto, implica obviamente unas industrias en marcha (y en esta marcha hay que incluir al colonialismo más depredador), capaces de fabricar los bienes de mercado, obedeciendo a la ley de la lucha por la existencia con otras industrias que compiten en el mercado. La competitividad es, desde luego, la ley darwiniana del mercado pletórico.

En cuanto a los compradores, es decir, en cuanto a la demanda de este mercado pletórico, también convendría comenzar subrayando la desigualdad de su estructura. Una masa de compradores clónicos, orientados a adquirir una especie única de bienes, significaría la disolución del mercado, y su transformación en un proceso de distribución análoga a la que proporcionaría un riego gota a gota en una plantación de vegetales uniformes. El mercado pletórico, en diversificación y en cantidad de los elementos numéricos, cuanto a la oferta, implica un mercado pletórico de compradores cuanto a la demanda. La desigualdad de compradores ha de sobrentenderse como desigualdad de clases o niveles de compradores, iguales entre sí dentro de cada clase, pero suficientemente numerosos como para permitir la producción «industrial» de los bienes demandados.

Es evidente que el mercado pletórico está vinculado a la revolución industrial. Es un mercado que tiende, en virtud de su estructura expansiva, a hacerse planetario, tanto en lo que respecta a la adquisición de recursos y materias primas por parte de los fabricantes, como en lo que respecta a la creación de un público creciente de usuarios y consumidores potenciales de los bienes ofertados. Está sometido, por tanto, a leyes de distribución y de producción muy rigurosas (entre ellas las leyes darwinianas), y en virtud de las cuales sólo una parte (¿mil millones?, ¿mil quinientos millones?) de los seis mil millones que constituyen hoy el «Género humano» puede considerarse integrada en los circuitos más vivos de este mercado pletórico y globalizado, atendiendo a criterios especiales (es el *totum* planetario lo que se globaliza, pero no *totaliter*). El «Estado de bienestar» es la forma según la cual llega a coordinarse el mercado pletórico con la democracia. El Estado de

bienestar garantiza la participación de sus ciudadanos en el mercado y, por tanto, la consolidación de la «democracia de los consumidores».

En cualquier caso, podemos ya a partir de la Idea de *mercado pletórico planetario* establecer la conexión interna que media entre esta Idea, originariamente económica, con otra Idea, originariamente ética, más que política, que se abrió camino explícitamente a raíz de la terminación de la segunda guerra mundial, es decir, una vez que los propios vencedores fueron conscientes de que una tercera guerra mundial, una vez en posesión de la bomba atómica, podría acabar con ellos mismos, y no sólo con los vencidos o con los explotados. Me refiero a la Declaración Universal de los Derechos Humanos por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. La Declaración Universal de los Derechos Humanos puede considerarse, en efecto, entre otras cosas, como la definición misma de las condiciones mínimas necesarias que será preciso consensuar por todas las grandes y pequeñas potencias para hacer posible una sociedad de mercado pletórico de carácter universal, una sociedad en la que los pueblos más empobrecidos, en lugar de ser masacrados o esclavizados como meros productores coloniales, pudieran alcanzar un desarrollo suficiente para que sus ciudadanos llegasen a participar del mercado pletórico en calidad de compradores y, si ello fuera posible, pudieran alcanzar el estado de consumidores satisfechos.

La Idea de «libertad objetiva»

En cuanto a la Idea de *libertad objetiva*: la libertad objetiva es una *libertad para*, una libertad de especificación para escoger esto o lo otro. Pero la *libertad para* presupone una *libertad de* (libertad de coacción, libertad de trabas que impiden mi propia operación). Es obvio que la *libertad de* sólo cobra un sentido preciso cuando se fijan los parámetros respecto a los cuales alguien se considera retrospectivamente trabado o coaccionado. Quien ha sido *liberado de* un campo de concentración puede seguir estando trabado en una secta religiosa destructiva.

Los parámetros pertinentes, en nuestro caso, van referidos a las estructuras sociales, religiosas o económicas que sean vestigios del régimen feudal o del Antiguo Régimen. Se admite generalmente que en la Edad Media, pero también en los comienzos de la Edad Moderna, la situación histórica y social mantenía a los hombres «atados» o trabados a determinadas estructuras sociales, económicas o religiosas (lo que no significa que esas trabas no supusieran, a su vez, una liberación respecto a otras trabas anteriores): el colono o el siervo de la gleba, atado al terruño, había sido previamente liberado de los grilletes del esclavo.

La reforma protestante suele ser considerada como el primer gran movimiento de *liberación de* Roma, de la Iglesia romana. Es muy frecuente sobrentender que esta *liberación de* condujo a los cristianos, herederos de las tradiciones antiguas (particularmente griegas y romanas), a un encuentro con su «propia conciencia», proceso que habría confluido con el «individualismo» propio de los miembros de la nueva clase emergente de los mercaderes que iba a dar lugar a la burguesía mercantil e industrial (Engels, Max Weber).

La liberación de las trabas religiosas y sociales constitutivas de la sociedad medieval habría conducido a la conformación de un individualismo característico del «hombre moderno», que además podría caracterizarse (si siguiéramos el célebre análisis de Erich Fromm) por el *miedo a la libertad* que esa nueva situación histórica habría generado en él (un miedo que, extendido a grandes masas, explicaría, por contragolpe, el gregarismo nacionalsocialista).

Y no negamos que, en el plano ideológico, la liberación de las trabas medievales haya sido efectivamente conceptualizada, en sus características positivas, por teólogos o filósofos (Lutero, Kant) desde una filosofía *emic*, como una conquista de la individualidad de la «autoconciencia», del libre examen —Dios habla directamente a mi conciencia, y no a través de Roma—, de mi autonomía moral, del imperativo categórico frente a los mandatos heterónimos de las leyes coactivas.

Sin embargo, es muy dudoso, desde una perspectiva materialista, que la «liberación de las trabas medievales» hubiera podido conducir al supuesto individualismo moderno. ¿Dónde se encuentra, de hecho, ese individualismo, dónde ese subjetivismo, salvo en la superficie psicológica o retórica de los fenómenos?

Por de pronto, la «libertad de conciencia» era la apariencia que la rebeldía «de los cuerpos» tomaba ante las autoridades eclesiásticas (los casos de Bruno o de Galileo). Pero esta rebeldía no se llevaba a cabo en nombre del individuo: el propio *cogito* cartesiano, en el momento mismo de ejercer sus funciones apotropaicas (protectoras, tutelares) frente al genio maligno, se consideraba inmediatamente como actividad de un ego envuelto por Dios. Debates recientes en torno al ecumenismo cristiano hacen reaccionar a algún teólogo protestante (Friedrich Wilhelm Graf, Dietrich Korsch, Joerg Dierken) contra la acusación de «subjetivismo protestante» que, como un cliché, les dirigen los católicos, por boca, por ejemplo, del cardenal Joseph Ratzinger. Lo característico del movimiento protestante de liberación —dicen estos teólogos— habría sido la fractura de la unidad de la Iglesia romana; pero la multiplicidad de comunidades eclesiásticas no es equivalente al subjetivismo individualista sino acaso, eso sí, al sentimiento de inseguridad; o si se quiere, a la crisis del sentimiento de seguridad propio del creyente católico en la Iglesia romana. Éste es el sentimiento que se habría quebrado, dando lugar a sentimientos de inseguridad, de desamparo, de soledad o de angustia.

¿No es esto sino un modo de decir, en lenguaje teológico, que la *libertad de* no es tanto un proceso individual cuanto social? Son unos grupos los que se liberan (o impulsan a los individuos) a liberarse de otros grupos. Y si esto es así tendríamos que reconocer que la *libertad para* (consecutiva a la *libertad de* consabida) se conforma esencialmente como una libertad de especificación (llamada libertad de elección, determinada ante la multiplicidad de grupos, sectas, opciones, resultantes de la fractura de la unidad previa) más que como una libertad de ejercicio, que es la libertad de retirarse o de inhibirse ante todas las alternativas, diciendo «no» al conjunto de las alternativas específicas abiertas a nuestro campo operatorio (la libertad de ejercicio aplicada a todas las alternativas ofrecidas implicaría la necesidad de salirse del espacio de alternativas en el que suponemos se desarrolla la vida religiosa). Quien rompe con la Iglesia romana, al liberarse de ella, comenzará, lejos de decir «no» a toda confesión religiosa, a especificarse como luterano, o como calvinista, o como pietista, o como sociniano, o

como anglicano, o como anabaptista. O como feligrés de la «religión natural».

Dicho de otro modo: es la riqueza, incluso la plétora de iglesias, o comunidades o sectas reformadas, lo que dispuso al protestante en una situación de libertad para especificarse (para elegir). Lo que ya no es tan evidente es que, efectivamente, pudiera hablarse de *libertad subjetiva* (en el sentido metafísico del libre arbitrio individual) en el momento en el que un cristiano «liberado del papismo» elige la fe anabaptista, en lugar de elegir la fe calvinista; como si los mecanismos grupales no influyesen en él, aunque con contenidos diferentes, tanto como influyen en la «elección» u «opción» de la fe católica.

La libertad secular (no ya religiosa), propia de los hombres que fueron liberándose de las «trabas» medievales (corporaciones, gremios, mercados limitados y escasos, no pletóricos, ni en especies de bienes ni en número de cada especie) podría entenderse a partir de los mismos mecanismos. Los individuos liberados del terruño para pasar a formar parte de los equipos de trabajadores de las nuevas naves industriales se encontraban no tanto «ante su propia subjetividad individual», sino ante una cantidad variable de alternativas de trabajo entre las que tenían que «elegir». Los individuos liberados del mercado limitado que sólo les ofrecía un número muy escaso de bienes específicos se encontraban ante mercados pletóricos crecientes, entre cuyos bienes tenían que elegir en cuanto tuvieran los medios dinerarios imprescindibles: para ello se asociaban, se sindicaban, con el fin de obtener, sobre todo, incrementos en sus salarios o reducción en sus jornadas laborales de trabajo. Por aquí se canalizaban sus deseos de libertad. El «individualismo moderno» tiene, según esto, poco que ver con la maduración de una supuesta conciencia metafísica de la «libertad»; es un proceso circunscrito al individualismo propio de los consumidores que se identifican con los bienes que desean adquirir en el mercado pletórico.

La verdadera «libertad de elección» habría, por tanto, que ponerla en la «libertad de especificación», *libertad para* elegir entre las diferentes alternativas que ofrecía el mercado. Salirse de todas ellas, es decir, inhibirse del mercado, decir no, era tanto como hacer una huelga de hambre total, como escaparse del sistema de alternativas en función de las cuales se definían los sujetos operatorios

coordenados, es decir, suicidarse. Una sociedad democrática se presentaba, por consiguiente, tanto más desarrollada cuanto mejor tuviera definidas las alternativas elegibles (las «opciones»), así como los tipos de conducta más pertinentes ante ellas (incluyendo los «tipos delictivos»).

La ampliación del sufragio universal en las sociedades desarrolladas, premisa imprescindible para la consolidación de las sociedades democráticas, fue un proceso estrictamente correlativo al proceso de ampliación de los mercados pletóricos, y con ellos, de la ampliación del «cuerpo de compradores solventes», es decir, del incremento de la demanda eficaz (y no sólo de la demanda intencional). Ampliaciones que debían desbordar muy pronto las fronteras nacionales. Son estas ampliaciones, progresivas y acumulativas, de los mercados pletóricos y de los compradores solventes las que conducían y conformaban la constitución y consolidación de las sociedades democráticas mediante el desarrollo de la libertad objetiva de los ciudadanos, compradores, consumidores, usuarios o electores.

La ampliación encontró la posibilidad de un desarrollo sobre bases sólidas cuando en los años de la segunda guerra mundial comenzó a tomar cuerpo, como proyecto político (plan Beveridge), la Idea del Estado de bienestar, que había sido sugerida, sin duda (aunque esta observación no agrade al fundamentalismo capitalista), por la Revolución soviética, en tanto se orientaba a conferir el pleno empleo, la seguridad social, la educación gratuita, etc., de los ciudadanos, si bien dentro del orden comunista. El Estado de bienestar aseguraba a los ciudadanos la satisfacción de las necesidades mínimas, y permitía la inundación de los mercados por bienes o trabajos con ofertas cada vez más abundantes.

Irá cristalizando así la Idea de un «Estado al servicio de los ciudadanos», es decir, de los consumidores capaces de elegir libremente. Una libertad de elección que habrá de aplicarse inmediatamente tanto a los *bienes basales*, es decir, a los bienes de mercado (incluyendo el «puesto de trabajo» como un bien susceptible de ser comprado por «mi fuerza de trabajo» o por «mi dinero») como a los *bienes reticulares*, es decir, a los individuos cuyo trabajo público ha de ser también elegido (parlamentarios, gobernantes). Para lo que también será necesaria la multiplicidad de ofertas, incluso la plétora, a veces, de candidatos o de partidos políticos. Es imprescindible, sobre todo, la *libertad*

de respecto al partido único (el partido único de los regímenes fascistas o comunistas).

Se suscita, sin embargo, una y otra vez, la cuestión filosófica de hasta qué punto cabe admitir el concepto de una libertad subjetiva (o libre arbitrio) en el acto de elección de los bienes del mercado pletórico, o de los candidatos de la oferta política, por parte de una demanda que está cada vez más mediatizada por los medios de comunicación y de propaganda, y especialmente, por la televisión. ¿Acaso la elección de los bienes de mercado no está determinada por esa propaganda que los medios hacen de un conjunto de bienes más que de otros? ¿Acaso la elección de los candidatos no está determinada por las campañas electorales, sobre todo en la época en la que la televisión, también después de la segunda guerra mundial, comenzó a actuar como un medio hegemónico? ¿Acaso puede decirse que hay más libertad subjetiva (o libre arbitrio) en las épocas de la democracia que en las épocas de la dictadura?

De otro modo: ¿qué significa la «mayor libertad» (negada terminantemente por los deterministas) propiciada por las sociedades democráticas? ¿No se trata más bien de esa «descomposición de la sociedad en individuos» de la que habló Marx en *La cuestión judía*, una descomposición que ya habría sido iniciada por la revolución burguesa? Y la crítica a este individualismo, ¿no significa la vuelta al organicismo que había propugnado De Bonald, en el que Marx habría también incurrido según dicen algunos, con Lefort?

Por nuestra parte se trata de llevar adelante la crítica, no ya al individualismo, que (suponemos) no existe propiamente, sino a la ideología individualista, que define la libertad (y la libertad democrática) como la facultad «en virtud de la cual cada uno puede hacer lo que quiera con tal de que no interfiera en la libertad de los demás». Definición vulgar y superficial porque supone que es posible siquiera que alguien pueda hacer algo «que no interfiera en la libertad de los demás», suposición muy dudosa incluso cuando sus actos fueran estrictamente privados, íntimos y, por así decirlo, clandestinos.

No nos parece que sea necesario para explicar el «incremento de libertad» proporcionada por las sociedades democráticas descender al análisis del «libre arbitrio» y entrar de lleno en polémica con el determinismo. Y esto debido a que, incluso concediendo *ad hominem*

al determinista su negación de la libertad subjetiva o libre arbitrio en la elección de bienes o de candidatos, no por ello la libertad objetiva, como pueda serlo la libertad de mercado, o la libertad de elección de opciones políticas, *tendría que dejar de ser mantenida, incluso en función de un supuesto determinismo subjetivo.*

Sería preciso, para ello, entender la libertad objetiva como una Idea que se conforma a «escala de clases de conductas individuales» más que a «escala de conductas individuales», de modo parecido a como también entendemos la Idea de azar físico conformándose no tanto a escala de «trayectorias individuales» de cuerpos en movimiento sino a escala de «clases de trayectorias individuales». Cuando arrojamos un montón de dados las curvas de distribución normal de los tanteos son curvas de probabilidad (de azar), que algunos confunden con la libertad, y que nos indican la mayor probabilidad de la «moda»; pero el azar en los dados aparece a escala de clases de trayectorias, no a escala de cada dado individual, cuya trayectoria es rigurosamente determinista.

Pero lo que para los dados es el azar, para los ciudadanos de una democracia de mercado pletórico es la libertad. Aunque cada ciudadano estuviese determinado (por su idiosincrasia, más la propaganda, más la influencia de otras personas) a seleccionar, entre las múltiples ofertas, a un bien o a un candidato; es decir, aunque su elección no fuese un resultado de su «libre arbitrio» (madurado acaso en el «día de reflexión» anterior a las elecciones), sin embargo sería suficiente para hablar de libertad objetiva política o de mercado, que hubiese pluralidad de ofertas de bienes y de candidatos, así como pluralidad de especies de electores. Lo que importa, cuando hablamos de libertades democráticas objetivas, es que la composición entre las múltiples preferencias (sean libres, sean determinadas) de los electores y las ofertas múltiples de bienes o candidatos sea aleatoria a escala de clase (aunque sea determinista a escala individual). El carácter aleatorio de esta composición es, en todo caso, el que permite formar predicciones estadísticas electorales (o predicciones de demanda de bienes de mercado) a partir de los sondeos de opinión pertinentes. Esto no suprime la responsabilidad de los individuos; la responsabilidad seguirá recayendo sobre ellos, según la máxima tradicional, *societas delinquere non potest*, según la cual únicamente son

responsables (imputables de tipos delictivos, por ejemplo) las personas individuales. (Por vía de ejemplo: el artículo 571 del Código Penal español de 1995 atribuye la responsabilidad penal a los miembros individuales de las bandas armadas, y no a estas bandas en cuanto entidades sociales o políticas; aún más difícil de entender sería la posibilidad de reconocer la responsabilidad penal de un partido político ilegalizado, sin que sus dirigentes sean a la par procesados y encarcelados.)

Pero como sólo cabe reconocer la causalidad libre de un sujeto operatorio cuando podemos establecer la desconexión de su acción respecto a otras series causales en las que pudieran estar implicados otros sujetos («la sociedad»), a fin de evitar un *regressus ad infinitum*, se establecerá, incluso por los teóricos del Derecho Penal, un postulado de desconexión (llamado por ellos «principio de no regresión») que termina resolviéndose en la constitución de clases de individuos definibles por la posesión de las condiciones de «control de los medios y circunstancias» que el sujeto operatorio de esa clase debe tener para que los resultados de sus acciones propositivas orientadas, o de sus omisiones (en tanto impliquen una causalidad privativa y no meramente negativa), le sean imputables. Y como ningún sujeto puede controlar todos los factores que intervienen en su acción será preciso reducir la posibilidad de una imputación objetiva a los casos en los que el sujeto pueda prever, «con la diligencia debida», las consecuencias de sus actos, a fin de evitar ocasiones delictivas imprudentes.

Por ello, toda acción del sujeto operatorio ha de ser teleológica, y no sólo eso, sino según una teleología o finalidad proléptica. Porque no toda teleología es propositiva (tal es el caso de la teleoclinia orgánica: la dentadura de un vertebrado se *orienta* hacia la masticación, pero sin que haya sido «diseñada» prolépticamente para semejante función), ni toda causalidad es teleológica: las causas finales implican causas eficientes, pero no recíprocamente. Sin embargo, se diría que en la doctrina finalista de la acción, tal como Wenzel, el ilustre penalista la expone (recuperando acaso la doctrina escolástica tradicional de la intencionalidad, y aun la distinción entre los actos humanos y los actos del hombre), sobrevuela la concepción que W. Wundt había dado de las secuencias de la causalidad final como reexposición revertida de las secuencias de la causalidad eficiente.

Parece suficiente, en resolución, desde el punto de vista de la sociedad política o de la sociedad de mercado, para hablar de libertad política o de libertad de mercado, el que exista una multiplicidad de partidos o una multiplicidad de bienes respectivamente, así como también una demanda social efectiva (solvente, no sólo intencional) y diversificada. Uno de los más brillantes descubrimientos de las sociedades democráticas de mercado pletórico es el de la creación de las condiciones para la libertad hacia el uso o consumo de bienes particulares ofrecidas por este mercado (trajes, viajes, drogas, etc.); pero sobre todo, la oferta y la demanda para el uso o consumo de los cuerpos, mediante la promiscuidad sexual o el incremento de la vida sexual de parejas en cambio permanente; un uso o consumo que, aunque no sea directamente mercantil (por ejemplo, en el contexto de la prostitución), tiene incidencias inmediatas en el mercado de bienes o de servicios relacionados con la industria cosmética y cirugía plástica, con las salas de fiestas, con el turismo, con la alimentación, con las bebidas... Con estos intercambios, los jóvenes y menos jóvenes entran en su mayoría de edad dotados de programas y planes de libertad infinitos: viajar a ciudades elegidas entre cientos, establecer relaciones sexuales, no ya con una pareja sino con decenas de parejas sucesivas, adquirir bienes de mercado fungibles, etc. De este modo, la vida en libertad encuentra horizontes inagotables: uso y consumo individual que no requiere mayores conocimientos en el individuo, ni los permite. Los consumidores y los usuarios más activos de la democracia ni siquiera tendrán tiempo para escuchar un mitin o para ir a votar a una urna. Y si votan tampoco dispondrán de elementos de juicio: obrarán más bien por reacción a estímulos puntuales («este candidato tiene bigotes y lo rechazo, el otro no los tiene y le voto»).

Hacemos nuestra, en resolución, la tesis de Aristóteles que pone a la libertad como fundamento del régimen democrático (*Política*, 1.317ab). Otra cosa es la determinación de la naturaleza de esa libertad en las «democracias avanzadas». Por nuestra parte suponemos que la «libre elección» en el mercado no implica el libre arbitrio; es determinista, y el «día de reflexión» anterior a las elecciones parlamentarias es un cauce especialmente instituido para que actúen en cada ciudadano las motivaciones más rigurosas que *determinan* su elección. Implica, eso sí, la *libertad objetiva*, fundada en la plétora del

mercado, que hace posible una libertad-de respecto de las mercancías u opciones políticas en oferta que puedan resultar no elegidas. Quien elige, en un mercado de pan, entre un surtido de diferentes especies de panes, un pan de centeno, goza de la libertad-de tener que comprar el pan de trigo, y gracias precisamente a su determinación, sin libre arbitrio, hacia el pan de centeno. El elector que en el mercado político elige, tras el día de reflexión, a un candidato entre un surtido variado de candidatos, goza de la libertad-de tener que votar a otro candidato o de abstenerse, y ello precisamente gracias a la determinación, sin libre arbitrio, hacia el candidato elegido.

Concluimos: el mantenimiento y el «desarrollo sostenible» de la libertad de mercado, junto con el de las libertades políticas, tiende a la ampliación internacional de los mercados y a la de los espacios políticos, es decir, tiende a la continentalización y a la globalización. Tiende también a la paz y al diálogo, a la utilización de la negociación y del regateo, propio de los mercados tradicionales, en lugar de la violencia, como procedimiento de selección (la violencia quita, en general, tiempo para el tráfico y disfrute de los bienes; salvo que la violencia constituya para algunos, por sí misma, un bien de mercado, debidamente canalizado).

La democracia tiende por tanto a la tolerancia y al relativismo de los valores, *porque un bien o un candidato adquiere su valor de cambio simplemente por el hecho de haber sido preferido*. Y habrá que tolerar que todo aquello que pueda ser valorado por alguien, en términos de mercado, deba automáticamente ser respetado, puesto que su valoración lo convierte, automáticamente también, en un bien. Y nadie podrá objetar a nadie en democracia, por ejemplo, una preferencia por un programa de televisión, en lugar de otro de mayor «calado», o una opinión (creerse, tras una «regresión hipnótica», reencarnación de una concubina de Ramsés II): cualquier preferencia, cualquier opinión o cualquier creencia que no «actúe en peligro de terceros» (en realidad porque esta condición es utópica, que no «actúe en peligro del mercado») ha de ser igualmente respetable, si se quiere que la libertad objetiva, debida a la plétora, se mantenga.

Otra cuestión es la de determinar las consecuencias deletéreas que para el propio mercado o para la democracia pueda tener el subjetivismo que pone en el mismo nivel, confundiéndolas, las opinio-

nes irracionales o las opiniones plausibles o probables. En cualquier caso, tampoco la libertad objetiva conduce a un individualismo: quien se emancipa de los indumentos convencionales de los «cuellos blancos» entra en el estilo propio del grupo de los *piercings* o de las crestas punkis; quien se emancipa del grupo familiar entra en un grupo de «colegas»; quien se emancipa de las misas comunitarias entra en las sesiones de rock, no menos comunitario. Nada de individualismo en el mercado pletórico. Sencillamente porque el individuo, subjetivamente libre, es como el círculo cuadrado. En este sentido, uno de los mejores símbolos de esta libertad democrática lo constituye (aun sin saberlo) aquella canción que se repetía en la España de la época de la transición democrática: «Libre como el viento.» Porque si hay algún proceso más claramente determinista y con libertad nula es precisamente el del viento, el del aire en movimiento.

A contrario, una sociedad democrática comenzará a correr peligro cuando la plétora de bienes o la capacidad adquisitiva de los ciudadanos decaiga en proporciones significativas. El desfallecimiento de la República de Weimar, cuya Constitución fue, sin duda, democrática, se produjo en el mismo terreno en el que estaba preparándose el surgimiento del nacionalsocialismo. Pero no por el «miedo a la libertad», que el *hombre masa* en creciente pudiera haber acumulado durante la época (según el diagnóstico de Ortega o de Fromm), sino, entre otros motivos, por la exigencia de los vencedores de la guerra de 1914 a 1918 de unas indemnizaciones que dispararon una inflación desbocada que congeló la demanda efectiva en los mercados. Cuando, por ejemplo, cien mil señoritas berlinesas, hijas de familias burguesas, se encontraron con que no tenían más dinero para comprar en el mercado que el que obtenían por vender su propio cuerpo. Al hundirse el mercado en Alemania se hundió la democracia de Weimar, y en su lugar vino el nacionalsocialismo. Que intentó levantar un «Estado de bienestar» a costa de los demás Estados; y no por los procedimientos de la negociación pacífica, propios, hasta cierto punto (hasta que no llegue la crisis), de las grandes potencias democráticas, sino por los procedimientos de la violencia y de la guerra.

¿Quiere esto decir que en el caso en el que un mercado pletórico tuviese asegurada su recurrencia (o «sostenibilidad») el régimen democrático habría de ser considerado, de acuerdo con el fundamentalismo democrático, como el estado final de la historia política, como el «fin de la Historia»? Dicho de otro modo, ¿será preciso reconocer el carácter indefinidamente recurrente («sostenible») de las democracias pletóricas, su capacidad para reproducirse indefinidamente a sí mismas? ¿Será preciso admitir que sólo por causas extrínsecas, extra-políticas —tales como la propagación de un virus letal, o el impacto de un meteorito—, podría entenderse la declinación catastrófica de una democracia pletórica?

Nuestra respuesta tiene que ser negativa. El concepto de democracia pletórica no implica que ella deba alcanzar la condición que conviene al proceso cíclico de un móvil perpetuo, perfectamente uniforme, capaz de discurrir indefinidamente, sin incremento de entropía, bajo el cielo luminoso de la paz perpetua. Una democracia pletórica, en virtud de su propia estructura interna, jamás reproduce los ciclos de la producción, de la distribución, de la elección, de modo uniforme. Los ritmos de sincronización de las diferentes democracias no son tampoco conmensurables en todo momento. Las materias primas que el mercado necesita para su oferta —materias que vienen, en una gran proporción, del exterior de cada democracia— no son inagotables y la demanda tampoco puede mantener sus ritmos de modo uniforme, porque los propios consumidores y electores se transforman como consecuencia de sus consumos, usos o elecciones precedentes, y no siempre de modo armónico. Según esto, una democracia pletórica habrá de entenderse como un sistema procesual resultante de múltiples variables, cada una con sus propios ritmos, confluyentes por vía, en gran medida, aleatoria, y no teleoclina; porque la confluencia de diferentes sistemas teleoclinos, no es ella misma teleoclina. La posibilidad de catástrofes (incluso en el sentido de René Thom: catástrofes en cúspide, en cola de milano...) estará siempre inscrita internamente en la estructura de cualqueir democracia pletórica. Y la probabilidad de una evolución de estas democracias hacia formas de organización política no democrática debiera ser tenida siempre en cuenta por todos aquellos fundamentalistas que confían en que «con más democracia» podíamos dar por asegurada la libertad, la paz y la felicidad pública de la sociedad política.

Capítulo IV

Las contradicciones de la democracia

Contradicciones genéricas y específicas

Que la sociedad democrática tropieza una y otra vez con «contradicciones» es una cuestión de hecho que, sin mayor inconveniente, es habitualmente reconocida, cuando se habla, por ejemplo, de las contradicciones entre un decreto del ejecutivo y una ley del legislativo, o de las contradicciones entre las obligaciones de un funcionario del Estado y sus obligaciones como espía militar o industrial de un Estado enemigo. Estas contradicciones, en el supuesto de que se admitan como tales, tenderán a ser «conjuradas» desde la consideración de que las contradicciones sólo tienen lugar en la superficie de la sociedad democrática (en realidad, en el lenguaje) y que nada tienen que ver con lo que en otros tiempos se llamaban «contradicciones antagónicas». Serán interpretadas como déficit de la democracia, como situaciones transitorias, que no afectan a la estructura profunda de una sociedad democrática consolidada.

Sin embargo, nuestro objetivo es demostrar la efectividad de las «contradicciones profundas» en la democracia de mercado; contradicciones que no proceden precisamente de la superficie, o incluso de fuentes no democráticas, como parecen sugerir quienes encuentran, como remedios a estos déficits, la aplicación de la fórmula tan consabida como vacua: «Los déficits o defectos de la democracia se curan con más democracia.»

Por ello, tampoco queremos señalar hacia fuentes tan profundas que haya que suponer que manan de la «propia naturaleza humana», anteriores a su inserción en cualquier tipo de sociedad política, o independientes, en todo caso, de esta inserción. «Las contradicciones

de la democracia derivan de la imperfección, acaso de la maldad, de la naturaleza humana.» Nuestro propósito es demostrar que las contradicciones de la democracia no son superficiales, pero que su profundidad mana de la misma estructura de la sociedad democrática, y no precisamente de la «condición humana». Y con esto tampoco queremos decir que únicamente las sociedades democráticas estén afectadas de «contradicciones profundas». Todas las sociedades políticas tienen sus contradicciones específicas, y las colisiones de derechos, por ejemplo, son reconocidas en todos los ordenamientos jurídicos.

Y, por ello, al tratar de definir cuáles puedan ser las contradicciones específicas de la democracia (por ejemplo, las colisiones de derechos específicos en la democracia) no estamos insinuando la conveniencia de volver al feudalismo, a la dictadura comisarial, al fascismo o a cualquier otro tipo de sociedad política antidemocrática, como único modo de «librar de contradicciones» nuestra vida política. La dialéctica, en el sentido más estricto de este nombre (la dialéctica como terreno de las contradicciones reales y objetivas, y no sólo *mentales* o a lo sumo lingüísticas o «semánticas», como prefieren decir algunos parlamentarios demócratas), tiene como campo privilegiado de elección precisamente el campo de la política. Cuando tratamos de determinar cuáles sean las fuentes de las contradicciones específicamente democráticas, no lo hacemos tanto para «impugnar la democracia», sino para impugnar a los fundamentalistas demócratas, que consideran la democracia como el sistema político que ha resuelto definitivamente las contradicciones profundas que las sociedades políticas han arrastrado a lo largo de su historia; y que pretenden *reducir* algunas *contradicciones* escandalosas a la condición de meros déficits contingentes y superables. Las sesiones parlamentarias en torno a la guerra de Irak que tuvieron lugar en España durante los primeros meses del año 2003 (así como las que tuvieron lugar al final del año 2002 sobre la «marea negra» producida por el *Prestige*) ofrecieron la ocasión de observar algo más que un déficit de la democracia española, déficit imputable acaso a la falta de educación de los parlamentarios que insultaban al Gobierno, descalificaban *a priori* sus decisiones y daban por demostrada la torpeza y perversidad de su política. Estas sesiones, a juicio de muchos, lo

que demostraban era la imposibilidad de un diálogo entre grupos identificados con ideologías interesadas o partidistas, en período de campaña preelectoral. Demostraban la impermeabilidad absoluta de la oposición, porque tras cinco, seis o siete horas de debate los grupos se reafirmaban en sus posiciones sin ceder un milímetro y, lo que es singularmente significativo, los portavoces de la oposición de izquierda, aun cuando debatían con la mayoría absoluta parlamentaria, se arrogaban la «representación del pueblo», estimulados por las manifestaciones masivas que se producían en las calles en contra del Gobierno y en las que con frecuencia los ministros del gabinete, incluso su presidente, eran calificados de asesinos. Y todo ello sin perjuicio de que tanto los parlamentarios de IU como sobre todo los del PSOE se hubieran declarado desde años atrás, devotos seguidores de las doctrinas de Habermas sobre el diálogo.

Figuras dialécticas para neutralizar la contradicción

En otros escritos hemos debatido contra quienes pretenden reducir la dialéctica, y aun la contradicción dialéctica, al terreno «mental» o, a lo sumo, al terreno de la erística, de la discusión verbal de la que los debates parlamentarios nos dan el mejor ejemplo (véase *Ensayos materialistas,* y «Figuras de la dialéctica», *El Basilisco,* núm. 19).

Pero la contradicción no se agota en su condición de relación entre proposiciones, y menos aún de proposiciones absolutas (respecto a su concatenación con otras proposiciones. La contradicción que resulta de la conjunción de la proposición p y de la proposición $-p$, es decir, la contradicción $(p \wedge -p)$ —el llamado «principio de no contradicción» suele ser formulado como la negación de esa conjunción contradictoria: $-(p \wedge -p)$— puede considerarse, aun desde el punto de vista de la lógica formal, como un caso particular de la relación de incompatibilidad (p/q) entre dos proposiciones (que ya no serán absolutas, en cuanto a sus valores de verdad, sino concatenadas por su materia). La contradicción positiva entre dos o más proposiciones (no entre una proposición y su propia negación, como ocurre en la contradicción absoluta) encuentra su fórmula más sencilla a través de la relación de incompatibilidad: $[(p \wedge q) \mid (p / q)]$.

En cualquier caso, la distinción entre las contradicciones verbales (y no digamos mentales) y las contradicciones reales en el campo político, pierde todo el prestigio del que puede gozar en el terreno académico por la sencilla razón de que la contradicción verbal (proposicional) es, en el terreno político, tan real como pueda serlo una conducta muscular: la propia conducta verbal ya es muscular, porque nadie puede hablar sin la ayuda de los músculos estriados de la laringe. Y, en el terreno político, las contradicciones reales se nos manifiestan mejor bajo la forma de incompatibilidades que bajo la forma de contradicciones absolutas, referidas generalmente al discurso de un orador parlamentario a quien, perdida la coherencia, «se le ha podido coger en contradicción». No estará de más subrayar la importancia, excesiva a nuestro juicio, que ha adquirido en nuestras supuestas democracias dialogantes la virtud lógica de la coherencia en la ilación, elevada a la dignidad de virtud política por excelencia (como si en muchas ocasiones lo que puede salvar a un político prudente no fuera la falta de coherencia con sus principios, si éstos son utópicos o simplemente erróneos). Las contradicciones políticas las entenderemos, ante todo, como incompatibilidades entre diferentes proyectos o entre diferentes conductas operatorias. Hay contradicción positiva (incompatibilidad), y no meramente lingüística («semántica», suelen decir los políticos), entre los proyectos políticos del partido que propone abrir a la inmigración ilimitada (o excesivamente amplia) las fronteras del Estado —o entre las operaciones efectivas de los grupos que saltan esas fronteras— y los proyectos políticos del partido que proponen restringir esa inmigración, y la restringen de hecho.

En cualquier caso, las contradicciones son situaciones inestables por naturaleza, y todo sistema que cuide de su estabilidad, de su eutaxia en el caso de la política, tenderá a deshacerlas, a evitarlas o a neutralizarlas. Ahora bien, las contradicciones positivas las supondremos como efecto de los procesos operatorios (con expresiones multiproposicionales posibles) que, o bien, aun manteniéndose en una misma dirección se diversifican (en virtud de la materia plural sobre la que actúan) en direcciones diferentes, o bien, aun manteniéndose en la misma dirección, y siendo distintas en su origen, tienden a una convergencia.

En ambos casos, las estrategias dialécticas, orientadas a neutralizar por «rectificación» del proceso la contradicción que sale al paso, podrán tener lugar o bien en el sentido de una «huida hacia adelante» (de un *progressus*) o bien en el sentido de un repliegue, de una «retirada» (de un *regressus*). De aquí las cuatro figuras dialécticas susceptibles de ser tenidas en cuenta en el análisis de todo proceso dialéctico, y en particular de los procesos del campo político, que en otra ocasión hemos definido como las figuras de la *metábasis* y de la *anástasis* (como estrategias dadas, respectivamente, en el *progressus* y en el *regressus* para el caso de los desarrollos divergentes), y las figuras de la *catábasis* y de la *catástasis* (como estrategias, respectivamente, dadas en el *progressus* y en el *regressus* para el caso de los desarrollos convergentes).

[Una elipse implica distancia entre sus focos; una serie de elipses ordenada según sus distancias focales decrecientes llevará en el límite a la contradicción de una elipse cuyos focos ya no mantienen distancia alguna: neutralizaremos esa contradicción construyendo por *metábasis* el concepto de una circunferencia como elipse con distancia focal nula. Las velocidades a las que se mueve la luz son muy diversas y cabe ordenarlas en una serie creciente; pero sería imposible proseguir al infinito el proceso de aumento de la velocidad, por lo que la estrategia adecuada para neutralizar la contradicción de una velocidad infinita consistirá en establecer un límite (llamado c) en el que se detenga (*anástasis*) el proceso. Por *catábasis* identificaremos en la circunferencia los límites de las dos series de polígonos inscritos y circunscritos formados por la duplicación sucesiva de los lados; por *catástasis* detendremos el proceso de formación de la serie decreciente de fracciones del lado del cuadrado obtenidas para conmensurar a la diagonal, definiendo la raíz cuadrada de dos como inconmensurable.]

Criterios para determinar las contradicciones democráticas

Podemos, sin duda, utilizar muy diversos criterios para clasificar las contradicciones específicas que pudieran observarse en el análisis del curso de una sociedad democrática. Por nuestra parte, nos atendremos a criterios vinculados al modelo canónico de sociedad po-

lítica que hemos dibujado en el capítulo precedente, modelo que habrá de ser especificado en su aplicación al análisis de las contradicciones de la sociedad democrática.

Diremos, en consecuencia, que las contradicciones dialécticas positivas de las sociedades democráticas se originan en función de la estructura compleja, en capas y en ramas disociables, aunque inseparables, de tal sociedad política. Esta complejidad es la que permite entender hasta qué punto el ritmo del desarrollo político en una rama o en una capa puede dar lugar a divergencias incompatibles con la estabilidad o eutaxia de la sociedad democrática; o bien, cómo los ritmos de desarrollo político dados en diferentes capas o ramas pueden llegar a confluir en un mismo punto contradictorio.

Unas veces las contradicciones toman la forma de conflictos previstos entre partidos o grupos políticos; otras veces las contradicciones son resultancias objetivas que sólo retrospectivamente podrán ser «calculadas». Un incremento excesivo, dentro de la capa basal, en la producción de leche y de derivados lácteos de una sociedad democrática podrá resultar ser incompatible en virtud de la ley de la oferta y la demanda con el propio mercado interno o externo, es decir, divergente con el nivel de precios exigible; esta contradicción tratará de ser neutralizada o bien por metábasis, a través de la capa cortical, mediante el incremento de la producción con vistas a la exportación y apertura de nuevos mercados exteriores, o bien, por anástasis, por la restricción de la producción incluso con la destrucción de los derivados. Habrá quien considere «irracional» la política de destrucción de excedentes lácteos, cuando lo «racional» o «coherente» con la Declaración de los Derechos Humanos sería la exportación, directa o a través de ONG, a título de regalo, a los países hambrientos del Tercer Mundo. Sin embargo, esta política de «exportación generosa» podrá resultar enteramente irracional desde la perspectiva de la propia economía nacional, si ocurriera que tal exportación, aun salvando el «encharcamiento del mercado interior» producido por la sobreproducción láctea, cerrase los mercados que en el mismo Tercer Mundo podría abrir una exportación comercial. Asimismo, la convergencia, en un mismo tercer país, de ayudas lácteas generosas procedentes de diferentes Estados sobreproductores podría conducir al resultado contradictorio de la inhabilitación del país recipiendario para crear sus propios mecanismos de producción y transformación de la leche (en cuyo caso, será el propio país «agraciado» quien rechace la ayuda de unos «amores que matan»).

Tomaremos, en resumen, nuestro modelo canónico como guía para determinar las diferentes fuentes de las contradicciones que pueden aparecer en una sociedad democrática. En general, estas fuentes habrán de manar de los «puntos de engranaje» entre las armaduras reticulares y las armaduras básicas de esa sociedad, y aquí encontramos el origen más general de las contradicciones «consustanciales», por así decir, con la democracia (al menos si suponemos que la armadura reticular se teje precisamente para «neutralizar» las contradicciones procedentes de la armadura basal o, si se prefiere, de las contradicciones surgidas de la confluencia entre las diferentes partes de la «sociedad civil»). Pero también podremos encontrar estas fuentes de contradicciones específicas en los engranajes entre los vectores ascendentes y descendentes de las diferentes armaduras, o en los engranajes entre las capas o las ramas de las mismas.

No tenemos la pretensión de llevar adelante un análisis exhaustivo, y únicamente atenderemos a las situaciones que consideramos, por el momento, más ilustrativas, aunque sin asegurar siquiera que sean las más importantes desde el punto de vista práctico de la política real.

Contradicciones entre sociedades democráticas

Ante todo, consideremos las contradicciones derivadas de la divergencia entre la armadura reticular y la armadura básica de las sociedades democráticas. En todas las sociedades democráticas han de «engranar» la armadura reticular y la básica; pero este engranaje, en la sociedad democrática, no podría menos que verse afectado por el desarrollo «divergente» de los ciudadanos respecto a la comunidad humana, que la democracia propicia y que termina orientando la acción de la armadura política (del Estado) hacia la elevación del bienestar de los individuos en el contexto precisamente de la sociedad del mercado pletórico. No se trata exclusivamente de una desviación hacia el individualismo, como hemos dicho, porque no es a

un individuo, sino a todos, distributivamente considerados, hacia donde se orientan los programas y los planes políticos. Lo característico de la democracia de mercado pletórico es que el «individuo» que ella crea, como fin de la acción política, es decir, como consumidor, o si se quiere como sumidero («la persona es un fin y no un medio», dice Kant), es el individuo de una totalidad distributiva, y enclasada en diferentes especies, géneros, etc., un individuo al que ulteriormente se le agregará la virtud de la solidaridad; no es el individuo concebido como parte de una totalidad atributiva, en la que la solidaridad está de más (ningún padre busca alimento o educación para su hijo por «solidaridad» con él).

Ahora bien, la contradicción genérica más profunda, desde el punto de vista político, en toda sociedad política, tal como la hemos entendido, es la que se produce en el momento de la divergencia del movimiento según el cual la armadura reticular de la sociedad política tiende a cerrarse sobre su territorio, *apropiándose* de él, mientras que la armadura básica se despliega como movimiento de una sociedad civil orientada a mantener su continuidad de mercado con los hombres, religiones, etc., de otras sociedades, con el resto de los grupos humanos que, dispuestos en otros territorios, la rodean (este «resto indeterminado» es lo que resulta sustantivado en la Idea de «género humano»). Por ejemplo, las relaciones de solidaridad de clase (siempre contra terceros) dentro de cada nación política, tenderán a extenderse hacia las clases de hombres de otras naciones políticas («proletarios de todos los países uníos»). Y mientras las sociedades políticas se constituyen como unidades de acción, administración, idiomáticas, etc., el «género humano» (la «clase universal», el «proletariado»), por su carácter abstracto, amorfo e indeterminado, no podrá ser considerado como un «sujeto de la historia», sino sólo a través de las propias naciones políticas: la dialéctica de clases converge ahora otra vez con la dialéctica de los Estados, y, de hecho, este «género humano» tendrá que ser redefinido continuamente desde cada sociedad política, históricamente determinado.

Si tomamos como punto de referencia las sociedades antiguas, ese supuesto «género humano» aparecerá estructurado en función de oposiciones coordinables con la oposición consabida entre los griegos y los bárbaros. Otra cosa es que ya en la Edad Antigua, los ideó-

logos tendieran unas veces a definir al hombre desde su condición de miembro del Estado-ciudad (la concepción del hombre como *zoon politikon* de Aristóteles, de la que tantas veces hemos hablado), o desde su condición de miembro del género humano (la definición del hombre como *zoon koinonikon,* propia del *cosmo-polites* estoico). El *cosmo-polites* estoico, el «ciudadano del mundo» meta-político, que trata de desbordar, abriendo unas líneas que seguirá el anarquismo utópico, los límites del Imperio, tomará la forma, después de Constantino, de ciudadano de la Ciudad de Dios, de la Iglesia romana. La contradicción entre el ciudadano de Roma, como ciudad terrena, y el ciudadano de la Ciudad de Dios, empujó a san Agustín y al agustinismo político en la dirección del anarquismo (que si fue, por otra parte, refrenado, lo fue por motivos «sobrenaturales»). Ahora bien, los que viven fuera del Imperio ya no serán bárbaros sino paganos, a quienes será preciso bautizar: «Id y predicad a todas las gentes.»

Situémonos ahora en la tesis, antes defendida, según la cual la clave política más profunda de la Revolución francesa fue la «invención» de la idea de *nación política,* como definición nueva de la sociedad política, sin precedente alguno en la democracia griega o en las repúblicas o reinos del Antiguo Régimen. Porque en la nación política los individuos de la sociedad civil ya no pasan a formar parte de la sociedad política a través de la familia o a través de su condición de siervos o de nobles, o a través de sus profesiones, o de su situación económica, o de su etnia, sino directamente a través de su condición de ciudadanos de una nación política en la que se refunden todas las diferencias. Los soldados que en la batalla de Valmy, el 20 de septiembre de 1792, gritaron «¡Viva la nación!» en lugar de gritar «¡Viva el rey!», el mismo día en el que se proclamó la República francesa, estaban gritando en nombre de la misma nación política constituyente a la que Bouillé se refería en su escrito de autoinculpación a la Asamblea de 26 de junio de 1791, buscando salvar a Luis XVI de las consecuencias que le trajo su fuga a Varennes, que le costaría el trono: «No acuséis a nadie de la supuesta conspiración contra lo que llamáis "la nación" y contra vuestra diabólica "Constitución", yo lo he dirigido y arreglado todo.» En cualquier caso Goethe, que presenció la batalla de Valmy, dijo a los presentes: «En este día y en este lugar nace una nueva época en

la historia del mundo, y bien podéis decir que habéis presenciado su nacimiento.»

La Asamblea revolucionaria, mediante la nueva idea de la nación política, pudo redefinir los derechos del ciudadano. ¿Por qué necesitó proclamar a la vez los derechos del hombre? ¿No era ridículo que una nación se arrogase la autoridad para hablar *urbi et orbe,* disputándosela a quien hasta entonces la reivindicaba en exclusiva, el papa de Roma? De hecho, Pío VI condenó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y también desde otras naciones se impugnó la absurda megalomanía de los franceses, que atentaban contra todo orden establecido (muy conocidas son las críticas que formuló desde Inglaterra Jeremías Bentham contra la Declaración).

Sin embargo, la Declaración de los Derechos del Hombre no tiene por qué ser interpretada simplemente como resultado de una megalómana autoatribución del «punto de vista de Dios» (propio del vicario de Cristo) para definir, por encima de todo particularismo político, los derechos del género humano; baste interpretar esa Declaración como cumplimiento del «necesario trámite» de definición de las relaciones que la nueva sociedad política, la nación francesa, constituida en el ámbito del territorio de sus propias (apropiadas) fronteras, tiene que establecer con todas las demás sociedades políticas o prepolíticas que le rodean amenazadoramente y que, junto con ellas, constituyen el género humano. Y lo que hace la Declaración, secularizando de algún modo las tradiciones estoicas y cristianas, es tratar de establecer la continuidad (la igualdad, la fraternidad o la filantropía) entre los ciudadanos franceses y los hombres en general, con quienes tienen necesidad imperiosa de comerciar en un mercado potencialmente universal. Lo que la Declaración de los Derechos del Hombre viene a decir es esto: que cualquier hombre, cualquiera que sea su raza, su sexo, su religión, etc., puede venir a formar parte de la nación francesa siempre que aprenda el francés, que acepte la constitución republicana... y que tenga un puesto de trabajo desde el que servir al engrandecimiento de Francia.

Y todo esto equivale a concluir (como concluyó Napoleón), desde la perspectiva de la nación francesa, que las demás sociedades que rodean a esta nueva nación (el Imperio inglés, el Sacro Imperio Romano, el Imperio del zar, el Imperio español) habrán de homologarse a ella para ser reconocidas como «humanas». (La Declaración Universal de los Derechos del Hombre formulada en 1948 fue impulsada también por la necesidad de establecer un *metro* que sirviera para comparar las más diversas naciones, etnias, Estados, etc., que se habían puesto en contacto durante los años de la segunda guerra mundial; la Declaración fijó, como unidad de medida de estos derechos, precisamente al sujeto corpóreo humano: los derechos que definirá en sus treinta artículos tienen, en efecto, un contenido ético abstracto, distribuible entre todos los individuos que constituyen ese «género humano», del que se habrán tenido que borrar, o poner entre paréntesis, sus «especies»: razas, etnias, lenguas, religiones y hasta el sexo.)

Dicho de otro modo: la ficción ideológica del pacifismo fue ya formulada en los tiempos en los que las nuevas Ideas republicanas echaban a andar, y singularmente a través del proyecto para una paz perpetua entre las naciones. Un proyecto que Kant formuló ya en plena época revolucionaria, y que fue reivindicado siglo y medio después, a raíz de la primera guerra mundial entre las naciones, por el presidente Wilson, con la consiguiente creación de la Sociedad de Naciones (Sociedad que prefiguró las Naciones Unidas que resultarían de la segunda guerra mundial, las que formularon la Declaración Universal de la que hemos hablado). El ideal del pacifismo intenta convencer, en nombre de la democracia, de la armonía entre las naciones democráticas. Equipadas con un Tribunal Internacional de Justicia se resolverían las contradicciones entre las sociedades civiles y las sociedades políticas, y entre las sociedades políticas mismas.

Pero la continuidad y la homogeneidad de esas sociedades civiles en el género humano es abstracta, entre otras cosas porque arrastra la homogeneidad o analogía en cuanto a la estructura dialéctica de las contradicciones internas entre las clases y las contradicciones entre los Estados. Ni las Naciones Unidas parecen competentes (a través de sus órganos internacionales «humanitarios» —que no quieren ser políticos—, como la OMS, la FAO, la Unesco...) para resolver los problemas del género humano, ni las naciones separadas (aun cuando tengan la potencia de un Imperio, como es el caso de Estados Unidos, y acaso también, en un futuro inmediato, Europa o China) tienen la capacidad para resolver las contradicciones de sus territorios,

sin perjuicio de las demás naciones. Menos aún las ONG, en cuanto integrantes de la «sociedad civil».

Pero es en estos terrenos donde nada tienen que hacer (salvo para el fundamentalista) las democracias.

El lugar en el que, en nuestros días (es decir, en los días en los que algunas naciones privilegiadas pueden hablar de un «Estado de bienestar»), estallan las contradicciones más dramáticas entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, es el lugar constituido por las líneas de frontera entre las naciones más privilegiadas y los inmigrantes de otras naciones menos privilegiadas.

Las organizaciones humanitarias en nombre de los derechos humanos, es decir, en nombre de la ética, más que en nombre de la política, piden la acogida sin límites de los individuos inmigrados, así como ayudas crecientes (0,5 por ciento, 0,7 por ciento, 2 por ciento... del PIB) a los países desfavorecidos; pero desde la perspectiva de la economía política (es decir, de la *Nationaloeconomie*) estas pretensiones son suicidas porque arruinan la estructura basal de los Estados, y con ellos se arruinará el orden internacional. Los movimientos antiglobalización se enfrentan a los Estados capitalistas y caminan en la dirección de la anarquía. Pero no hay escapatoria a esta contradicción. Es una contradicción real, y que no es debida tanto a la estupidez de los hombres subdesarrollados, o a la maldad de los superdesarrollados, sino a la misma disposición histórica que el «género humano» ha ido tomando, «por encima de su voluntad», en el curso de la historia.

Por ello, el gran proyecto de un Tribunal Internacional de Justicia, planeado desde una perspectiva predominantemente ética por el fundamentalismo democrático de los creyentes en la democracia como Estado pleno de derecho, es utópico y pide el principio, al suponer que por encima de las armaduras reticulares que cierran sobre sí mismas a cada Estado nacional o continental, es posible establecer un Tribunal Internacional de Justicia universal, capaz de emitir sentencias justas en cualquier situación en la que se hayan quebrantado los derechos humanos.

Este Tribunal Internacional de derechos humanos es utópico en cuanto a la normativa por la que habría de regirse, porque los derechos humanos son derechos éticos y no políticos ni morales («culturales»). La llamada «Cumbre de la Tierra», clausurada en Johanesburgo en septiembre de 2002, ha reivindicado los *derechos humanos*

por encima de los *derechos culturales*, étnicos, religiosos, etc. Pero con esto, esa cumbre se eleva a las alturas de la metafísica porque tiene que suponer que es posible la humanidad (el «género humano») separada de toda cultura, costumbre, religión, etc., y se ve obligada a suponer que elige o rechaza un rasgo cultural (por ejemplo, la clitероctomía) en nombre de la humanidad, y no en nombre de alguna cultura histórica dada frente a otras.

No existen normas universales ni hay una cultura universal; el Tribunal tendría que ser necesariamente partidista: o condena a un padre testigo de Jehová por impedir una transfusión de sangre a su hijo, en defensa de su vida, o lo absuelve en defensa de la libertad de creencias; o condena la ablación de clítoris en nombre de los derechos humanos (aunque no condena la circuncisión) o la defiende como una seña de identidad cultural de determinados pueblos, junto con la pena de muerte por lapidación y el disco botocudo. Además, el Tribunal es también utópico, en tanto no disponga de un poder ejecutivo capaz y dispuesto a hacer cumplir sus sentencias. Sin ese poder ejecutivo el Tribunal Internacional de Justicia, aunque tuviera la conciencia de ser la representación de la justicia eterna planeando sobre la tierra, no sería otra cosa, de hecho, sino una corporación destinada a la fabricación de voluminosos informes sobre casos de ética, de moral o de derecho.

¿Hasta qué punto podemos olvidar que aquella polémica que cruzó los años veinte del siglo XX, la polémica sobre la deslegitimación de la guerra (en la que intervinieron personalidades como Dewey o Walter Lippman), se terminó con el advenimiento del nacionalsocialismo y de la segunda guerra mundial? ¿No siguen siendo válidas aún las palabras que Walter Lippman escribió en 1923, en su artículo sobre «La deslegalización de la guerra»: «El plan que promete ser tan eficaz, en la opinión de los defensores de la deslegalización de la guerra, [es el plan de quienes] están decididos a derrotar no sólo la adhesión norteamericana a la Sociedad de Naciones, sino a la modesta propuesta del presidente Harding de adherirse al Tribunal Internacional de Justicia. Este plan, dicen, o ninguno. No hay otra forma de acabar con la guerra. [...] Nos las habemos, pues, principalmente, con una cruzada moral en favor del desarme completo. Si la propaganda tuviera éxito los procedimientos para preservar la paz ya no serían necesarios, porque la propaganda misma, arguyen sus defensores, destruiría la voluntad bé-

lica. Una vez las naciones hayan aprendido a no desear la pelea, mantener la paz será tarea fácil. Por esta razón los abogados del proyecto, excepto a efectos polémicos, han prestado poca atención y han puesto escaso interés en proyectar un nuevo tribunal y un nuevo código. No obstante, antes de que los hombres se comprometan universalmente con un pacifismo tan radical que destruye el código patriótico al que están habituados a asociar con su seguridad y su destino nacional, es probable que quieran saber con cierto detalle cuál es el mecanismo de Mr. Borah para preservar la paz. Tendrá que demostrar, pienso, que su tribunal y su código efectivamente van a evitar la guerra, si tienen que inducirlos al desarme, primero moral y después materialmente. Los hombres querrán examinar de cerca este nuevo código y este nuevo tribunal bajo los cuales, habiéndose convertido a sí mismos en militarmente impotentes, tienen ahora que vivir.»?

La pena de muerte como una contradicción no resuelta en la democracia

Contradicción entre abolicionistas y ejecucionistas

La sociedad democrática conserva y realimenta la contradicción entre el individuo, en cuanto ciudadano (miembro de un Estado), y el individuo en cuanto hombre (miembro del género humano). Y esta contradicción se manifiesta en los más diversos lugares del ámbito de la sociedad democrática. Señalaremos una de las contradicciones más interesantes, desde el punto de vista teórico, aun cuando desde el punto de vista práctico político el número de casos en los que esta contradicción se presenta es prácticamente insignificante. Se trata de una situación análoga, en la teoría política, a la que se plantea en la teoría antropológica a propósito de la contradicción representada por los hermanos siameses. Aunque el número de casos es insignificante (aunque no despreciable) la realidad de los siameses remueve los cimientos de la teoría del ser humano, en tanto suscita el problema de la coordinación biunívoca, universalmente postulada, de las personas con los individuos humanos (hemos tratado esta cuestión en nuestro libro *¿Qué es la Bioética?*).

Pero lo que los siameses representan para la teoría antropológica es lo que la ejecución capital representa para la teoría política de la democracia. No importa que el número de ejecuciones capitales sea muy escaso, y aun despreciable estadísticamente, al lado, por ejemplo, del número semanal de muertos por los accidentes de tráfico. Porque mientras que las cantidades crecientes de muertos por accidentes de tráfico dejan intacta la teoría de la sociedad política democrática, una sola ejecución capital hace temblar la teoría entera de la democracia. ¿Por qué?

La contradicción se nos presenta explícitamente entre los demócratas de nuestra época que defienden, cada vez con más energía, el abolicionismo de la llamada pena de muerte y los defensores democráticos de la tradicional institución de la ejecución capital para los autores de crímenes horrendos; la contradicción entre quienes (sobre todo los europeos), en nombre de la democracia, condenan sin reserva alguna la institución de la ejecución capital, como institución incompatible con los derechos del hombre que toda constitución democrática ha terminado por suscribir, y los demócratas que también, en nombre de la democracia (sobre todo los norteamericanos), defienden la necesidad de esta institución como salvaguarda de la propia sociedad política democrática.

La cuestión se plantea en la Edad Contemporánea

No procede ahora entrar en el planteamiento general de la cuestión de la ejecución capital (o «eutanasia procesal») que, en sus momentos más abstractos, se formula como la cuestión acerca de los «derechos que unos hombres puedan tener para quitar la vida, en nombre de las leyes, a otros hombres». Una cuestión que, por cierto, sólo ha comenzado a ser planteada a escala política (cosa que se olvida con frecuencia) en los tiempos mismos en los que cayó el Antiguo Régimen y fue sustituido por la nación-Estado. Ni el código de Hammurabi, ni la Biblia, ni Platón, ni Aristóteles, ni santo Tomás o san Buenaventura, ni Francisco Suárez o Domingo de Soto, ni Kant o Hegel pusieron en duda jamás la necesidad de la institución de la «pena de muerte», ni consideraron que la «venganza», incorporada y

estilizada como «venganza justa» (incluso, en Kant, como ley del talión), asumida por la propia sociedad política, fuese motivo para abolir la ejecución capital. La cuestión no se planteaba en el sentido actual porque la sociedad política y la sociedad civil no se consideraban como cosas distintas: y un criminal horrendo no podía vivir en una sociedad política humana (dice Kant); a lo sumo podría ser desterrado a «tierras lejanas». Pero cada vez más, se acercaban las «tierras lejanas» y, en nuestros días, el teléfono, el avión y la televisión han hecho que el concepto de «tierras lejanas» sea un mero concepto literario.

La cuestión se plantea, por tanto, en la Edad Contemporánea, es decir, en el proceso de la transferencia a la sociedad civil de una carga que hasta entonces (con ayuda de la religión, de la moral, etc.) era asumida por el Estado. Pero el Estado agnóstico tratará de desprenderse de esta carga en el momento que pueda.

Ateniéndonos a la perspectiva que aquí nos concierne, que es la teoría de la sociedad democrática, nuestro punto de partida es la contradicción de hecho, hoy constatable diariamente, entre los demócratas abolicionistas y los demócratas ejecucionistas. Los abolicionistas, que reconocen la condición democrática de Estados Unidos, principalmente, tratarán de encubrir la contradicción hablando de un «déficit democrático en Estados Unidos» y confiando en que en los años próximos la misteriosa institución quede también allí abolida. Pero esto es un modo de resolver por vía de hecho la contradicción, dándola ya por resuelta por vía de derecho; y aquí es donde la discusión se reproduce. Pues aun cuando todas las naciones de la tierra abolieran la pena de muerte, es decir, aun cuando se resolviese la cuestión en el terreno de los hechos, no quedaría resuelta en el terreno de los derechos, del mismo modo que, aun cuando en un futuro próximo los avances de la ingeniería genética puedan conjurar cualquier tipo de generación de hermanos siameses, sin embargo, la existencia, durante tantos siglos, de esta «misteriosa anomalía» no resolvería ese problema teórico de la antropología filosófica.

Es en este terreno, en efecto, donde hay que debatir la cuestión, no tanto como una cuestión de contradicciones entre dos modos de entender la democracia, por diferentes ordenamientos jurídicos, sino como una contradicción entre la incapacidad de decisión ante una

disyuntiva (ejecutar o no ejecutar al criminal horrendo) que debiera resolver por sí misma, y sin necesidad de recurrir a los derechos humanos (que no dicen nada al respecto).

Los abolicionistas alegan muy diversos principios, tomados del repertorio del «humanismo», pero suelen pedir el principio cuando invocan, sin más, principios como «no matarás» o bien el principio «la vida es el valor supremo». Estos «principios», enteramente metafísicos, quedan, en todo caso, fuera del campo del debate político de la teoría democrática. El principio que tiene aquí verdadera importancia es este otro: el (supuesto) principio de que el Estado, servidor de los individuos, de cuyo contrato social resulta, no puede imponer a ninguno de los ciudadanos la pena capital.

Las teorías contractualistas de la democracia suelen deducir, en efecto, los argumentos abolicionistas alegando que si el Estado se forma por la transferencia de parte de la soberanía de cada uno de los individuos que lo constituyeron mediante el contrato social se comprende que nadie hubiera podido transferir al Estado la potestad de quitar la vida a los mismos que lo han constituido. Argumento que, por otra parte, pide a su vez el principio, puesto que podría suponerse también que los ciudadanos contratantes hubieran asignado al Estado la potestad de quitarles la vida, cuando ellos no se atrevieran a quitársela, tras un crimen horrendo, mediante el suicidio. En las sociedades democráticas sólo y en todo caso (dicen los abolicionistas) podría el Estado imponer una pena de muerte. Pero ¿qué autoridad tiene un Estado para ello? Y si no la tiene el Estado, es decir, la sociedad política, nadie puede arrogarse ese derecho; luego nadie tiene el derecho de imponer o de ejecutar la pena capital.

Más aún, si el Estado está orientado a hacer posible la vida de los ciudadanos, ¿cómo podría asumir el derecho a suprimírsela a uno solo de ellos? La obligación del Estado es reinsertar socialmente a los delincuentes. Y el fundamento de esta obligación, en la teoría de la sociedad democrática del mercado pletórico, derivará de la misión del Estado en cuanto debe promover y mantener la demanda de los consumidores y, por consiguiente, no puede contradecir su misión mermando la demanda mediante la eliminación por la muerte de cualquier ciudadano, por horribles que fueran sus crímenes. Será preciso reinsertar al criminal en la sociedad democrática de mercado para

devolverle al criminal su condición de consumidor y para no destruir, desde dentro de la sociedad política, ni una sola parte de la demanda, por pequeña que ésta sea.

¿Guerrilleros políticos o delincuentes comunes?

Y si algunos Estados reivindican al menos el derecho a imponer la pena capital en tiempos de guerra (cuando el criminal —traidor, terrorista— ponga en peligro la existencia de la propia sociedad política), habrá que tener en cuenta la suposición de que el estado de guerra es una contingencia, y de que el razonamiento ha de hacerse en general, en el supuesto de la armonía o paz perpetua entre los Estados democráticos. Así, el Estado español no considera a los terroristas de ETA como guerrilleros políticos que ponen en peligro la integridad de su existencia sino como delincuentes comunes; por ello intentará reinsertarlos socialmente. Pero los Estados Unidos de América, en cambio, consideran a los terroristas del 11-S como terroristas políticos (hay que concluir que la expresión «todos los terroristas son iguales» tiene distinto significado desde el punto de vista de una democracia abolicionista y desde el punto de vista de una democracia ejecucionista); en consecuencia los ejecutarán en cuanto los tribunales demuestren su culpabilidad.

Y ésta sería la razón de fondo (o de coherencia) por la que en España a los asesinos de ETA no se les condena por motivos políticos (secesionismo, poner en peligro la existencia de la sociedad política española) sino por motivos éticos (crímenes contra la humanidad, terrorismo). La distinción ha calado hasta el punto de que en más de una ocasión los familiares de un asesinado por ETA con un tiro en la nuca han pedido a los políticos que no asistan, como tales, al funeral que en el templo se celebraba por el difunto asesinado. Sólo se aprecia el aspecto «ético» o «humano» del crimen; con lo que el asesinato político (como lo es al menos desde el punto de vista de los terroristas) queda equiparado (desde el punto de vista de los familiares del asesinado, pero también desde el punto de vista de los demócratas) al asesinato que un demente o un delincuente común podría haber llevado a efecto.

La cuestión de los límites que la sociedad de personas debe establecer

Pero ¿y si las razones que justifican la institución de la pena de muerte no residieran únicamente en el Estado, en la sociedad política, sino también en la sociedad civil, en el género humano? Sería «la sociedad de personas» y no precisamente «el Estado» en cuanto tal (sino a lo sumo el Estado en cuanto que asume la responsabilidad de la sociedad civil, a la que representa, pero también un hipotético Tribunal Internacional de Justicia) quien debiese juzgar la necesidad de ejecutar capitalmente al autor de crímenes horrendos (previamente definidos) y no tanto como medida de disuasión para otros criminales potenciales sino precisamente como único modo de establecer de un modo efectivo, y no metafísico o retórico, los *límites* de aquello que no puede ser traspasado.

Cualquiera puede, en nombre de su libertad, cometer un crimen horrendo; pero el que comete ese crimen, en nombre de su libertad, debería saber también que su crimen es *intolerable*, y que la sociedad no puede rehabilitarle, aunque pudiera intentar hacerlo en el terreno psicológico. Porque con ello, lo que estaría haciendo la sociedad de personas realmente sería reconocer la posibilidad de que un hombre o una mujer se rehabilitasen después de haber cometido un crimen horrendo, y es precisamente esta posibilidad la que debe ser rechazada. «Si Dios no existe, todo está permitido», dice Iván Karamázov, que creía en Dios. Pero éste es el principio que adoptan los demócratas agnósticos: «Como Dios no existe [o para los efectos políticos es como si no existiera] todo estará permitido, incluso el crimen horrendo.» Y por ello todo, incluso el crimen horrendo, puede ser perdonado. Y esto es lo que se trata de demostrar.

Decrepitud física y decrepitud ética o moral

Hay que dejar de lado, por supuesto, ese tipo de argumentación indocta y puramente retórica que condena la institución de la ejecución capital tachándola de arcaica o medieval (como si Suárez, Soto, Kant o Hegel hubieran vivido en la Edad Media). Una sociedad civil

que permite reintegrar en su seno a un individuo que asesinó con tiros en la nuca a otro ciudadano, que forzó a mujeres o niñas y las asesinó tras haberlas violado, es un individuo que ha cometido actos físicamente posibles, pero cuya posibilidad ética y moral debe rechazar la sociedad, si no quiere envilecerse en su propio agnosticismo. Con ello no suprime la libertad del criminal, sino que sólo añade a esa libertad el conocimiento de que, si se comete el crimen, el individuo está condenado a suicidarse. Ni siquiera se trataría por tanto de ignorar la posibilidad de una rehabilitación psicológica del criminal horrendo, de una reintegración del criminal a la sociedad de personas, porque de lo que se trata precisamente es de postular la imposibilidad real de que el criminal horrendo pueda ser reintegrado. *Se trata precisamente de evitar que el criminal siga viviendo, y sobre todo de evitar que pueda ser «rehabilitado» psicológicamente y socialmente olvidando su crimen, puesto que sería precisamente esta rehabilitación la que demostraría que en la sociedad democrática todo está permitido.* Se trata precisamente de evitar que el criminal horrendo, por el hecho de seguir viviendo (incluso si está «social y psicológicamente rehabilitado», y precisamente por ello), demuestre con su existencia el reconocimiento, por parte de la sociedad de personas, «que todo es posible», la posibilidad de que un individuo pueda seguir siendo considerado Persona después de haber cometido el crimen horrendo, como si ese crimen fuese una contingencia que no afectase a su propia condición de persona y, por tanto, que pudiera ser puesto entre paréntesis, por no ser incompatible con él.

De lo que se trata, en resolución, es precisamente de establecer los límites que la sociedad democrática, en cuanto sociedad de personas, ha de trazar como infranqueables, y que no son límites impuestos a la libertad de los propios criminales a título de disuasión de potenciales criminales futuros. Por otra parte, se sabe que muchos individuos ante el ejemplo de un «ajusticiado» encuentran un motivo psicológico para llevar adelante sus proyectos criminales; es decir, se sienten «motivados» por el escenario de un ajusticiamiento para cometer un crimen que les lleve, como actores principales, a tan siniestro protagonismo. Pero no se trata de disuadir a nadie. Se trata de establecer la imposibilidad, en el terreno de los hechos, de que una persona que en virtud de la libertad se ha degradado hasta el

grado cero por la comisión de un crimen horrendo pueda volver a ser reconocida como tal mediante su reintegración en la sociedad de personas. Es esa posibilidad de integración precisamente la que ha de considerarse como perversa, en cuanto implica la aberración de reconocer la posibilidad de que una persona que comete un crimen horrendo pueda seguir siendo persona en la sociedad de personas.

Con todo ello, la ejecución capital se juzga tanto o más necesaria, por cuanto su objetivo no es tanto castigar (frente a las disculpas o atenuantes que puedan aducirse), ni tampoco disuadir, sino precisamente demostrar que no se admite siquiera la posibilidad de que una persona normal pueda cometer un crimen horrendo y seguir viviendo. En cierto modo, se trata de tener piedad ante unos individuos que no son capaces de suicidarse.

Lo que interesa en conclusión, no es ya justificar, ni siquiera explicar, los motivos de los criminales horrendos (alegando infancias desgraciadas o trastornos transitorios); lo que interesa es impedir que el criminal horrendo pueda seguir viviendo después de su crimen. Y esto se extiende también a los menores de edad adolescentes pero con capacidad operatoria. La minoría de edad es sólo una línea convencional trazada en las sociedades democráticas a efectos administrativos. Si un «niño» de catorce años comete un crimen horrendo interesa que no siga viviendo precisamente porque sólo de ese modo puede quedar reconocida, en el terreno de los hechos, la imposibilidad social del crimen horrendo. Si muchos defienden la eutanasia aplicada a un decrépito físico, la decrepitud ética o moral, mucho más importante políticamente que la orgánica, requiere un tratamiento análogo. Se dice que la decrepitud orgánica es irreversible, pero que la decrepitud del criminal horrendo es reversible, recuperable, y aquí está la petición de principio. Pues sólo será «reversible» esta decrepitud cuando precisamente no sea reconocida como crimen mortal. Pero otra será la situación si la sociedad de personas establece que el crimen horrendo es el límite sin retorno al que puede llegar la libertad de la persona, y que quien lo comete debe morir, sea por el suicidio (como es lo normal), sea por eutanasia procesal. Sólo de este modo la sociedad de personas daría el mismo trato en el terreno moral al crimen horrendo que las leyes naturales dan al individuo que libremente toma una dosis suficiente de veneno. En esta situación, la sociedad de personas establecerá que

el criminal horrendo ha *fallecido* (como persona que ha llegado al grado cero de su personalidad) antes de haber *muerto* (como organismo viviente). La ejecución (o el suicidio que regularmente acompaña al crimen horrendo) no podría por tanto producir el fallecimiento de una persona sino la muerte de una individualidad orgánica.

Los conflictos en el orden público democrático

En líneas generales, las contradicciones «sistemáticas» más visibles en las sociedades democráticas (aunque no siempre las más graves, desde el punto de vista de la eutaxia) son las que se producen entre los vectores descendentes y los vectores ascendentes de la armadura reticular y de la armadura básica respectivamente. La democracia se define para una gran mayoría de politólogos por la libertad, y la libertad por la participación de todos los ciudadanos en la gobernación de la sociedad. De este modo, la definición aristotélica de democracia queda ajustada a una definición *ad hoc* de la libertad política (a la que, por otra parte, se le asignarán también las libertades de asociación, de opinión, de prensa, etc.), y aquí no parece que tenga por qué haber contradicción alguna.

Sin embargo, atengámonos ante todo a los vectores correspondientes a la capa conjuntiva. No entraremos en el análisis de las contradicciones o incompatibilidades entre las órdenes emanadas del poder ejecutivo, en cualquiera de sus ramificaciones, y el «empuje en sentido contrario» de los ciudadanos que resisten esas órdenes, ya sea individualmente, pacífica o violentamente, ya sea de modo colectivo, o por la llamada «desobediencia civil». Es en esta línea de engranaje entre las dos armaduras donde se producen las fricciones más intensas y a veces violentas. En una sociedad no democrática estas fricciones tienen una explicación sencilla; como la tienen los procedimientos violentos, pero ordinarios, de represión o de «disuasión», a través de la policía, o las fuerzas de seguridad o de «orden público».

Pero estas fricciones no tienen una explicación política fácil en las sociedades democráticas. Las explicaciones suelen ser de tipo psicológico (temperamentos rebeldes o insumisos, falta de educación democrática...), lo que implica hacer responsables a las familias (que no saben educar a los futuros ciudadanos) o a la gestión de las instituciones correspondientes; y esto equivale, de algún modo, a un intento de «justificar» estos *déficits* de la democracia atribuyéndolos a la acción de componentes predemocráticos residuales en la sociedad democrática. Solamente cuando la insumisión, los disturbios violentos (en la España democrática, la *kale borroka*), se atribuyen a la inspiración de partidos políticos o de grupos que no aceptan, no ya la propia Constitución democrática, ni siquiera la unidad de la sociedad civil que la asume, esos conflictos parecen quedar explicados en el terreno político. Y, sin embargo, tal explicación se ve oscurecida de inmediato porque en una democracia no es fácil reconocer que los mismos ciudadanos que han votado la Constitución sean los que resistan su aplicación; pero tampoco se explica el que se pueda dar beligerancia o tolerancia a quienes la impugnan en virtud de algún proyecto secesionista, que incluso a veces asume el título de «guerra de liberación nacional», porque ello obligaría a declarar a su vez el estado de guerra, es decir, a movilizar al ejército. Y, por tanto, a desencadenar una crisis internacional.

Desde luego, se presupone que ningún partido o grupo que utiliza la violencia como método puede ser democrático. El principio de la *paz perpetua* entre las democracias, reforzará la tendencia a mantener el diagnóstico del conflicto como un mero conflicto «anticonstitucional», que sólo puede calificarse como terrorismo. De este modo se condenará a los secesionistas violentos como «violentos» a secas, y, en este sentido, como antidemócratas. En suma, la democracia habrá de seguir considerando a los terroristas como ciudadanos, pero como ciudadanos «violentos», y así se les llama muchas veces en el lenguaje cuasi oficial («los violentos»). Pero los individuos que (en España, por ejemplo) impugnan la Constitución, no en general, sino en cuanto implica el reconocimiento de su misma condición de españoles, que ellos niegan, tendrán que seguir siendo considerados como ciudadanos, a quienes se les juzgará por el Código Penal común, lo que demuestra, de paso, la inanidad de la «teoría del patriotismo constitucional» como estadio maduro de la democracia que ha superado ya el «patriotismo predemocrático». Sin embargo el patriotismo constitucional sólo es «patriotismo» cuando va

referido, no ya tanto a la «Constitución escrita», sino también, a esa Constitución (*systasis*) que presupone e incorpora un patriotismo previo para el cual la unidad del territorio, de la Patria, es condición indispensable. Pero la cuestión se plantea cuando grupos de ciudadanos afectados por una Constitución no escrita no reconocen ese presupuesto patriótico de la Constitución democrática. En estos casos la fórmula «patriotismo constitucional» es tan contraproducente como tautológica es en los casos contrarios.

En una sociedad no democrática el ejecutivo tendría recursos más expeditivos para resolver estas situaciones: el destierro o el fusilamiento de los traidores. En una sociedad democrática sólo cabe el apresamiento por la policía de los *violentos* («el pensamiento no delinque») y el inmediato proceso de terapia psicológico-pedagógica orientada a lograr el arrepentimiento y la reinserción social de los asesinos. El demócrata acusará a los procedimientos no democráticos de bárbaros; el no demócrata podrá acusar a los procedimientos del demócrata de hipócritas, por cuanto se alimentan de ficciones jurídicas, como pueda serlo la reinserción social de los asesinos.

Los partidos políticos democráticos y sus contradicciones: la contradicción entre el modelo «estatal» y «social» de los partidos

Consideremos ahora la capa conjuntiva en la confluencia de los movimientos descendentes y ascendentes del poder estricto. En las sociedades políticas no democráticas no encontramos dificultades teóricas mayores para dar cuenta de los partidos políticos, o de las corrientes más o menos institucionalizadas. La dificultad aparece en el momento de explicar el mecanismo de convergencia (de «reconciliación nacional») de partidos políticos originariamente definidos como incompatibles. Sin embargo, es cierto que la incompatibilidad puede establecerse a muy diferentes niveles, y en todos ellos la intensidad de la contradicción puede ser muy fuerte.

Los partidos se organizan a veces por la convergencia, en un mismo objetivo, de personas y de grupos de personas. Y se polarizan en torno a divergencias que afectan a veces a la misma constitución de

la sociedad política. La teoría marxista o anarquista de los partidos políticos tiende a interpretar éstos como expresión de las «contradicciones antagónicas» derivadas de la lucha de clases en función de la cual se constituye la sociedad política. Los partidos políticos que impugnan una Constitución no serán tolerados por los partidos constitucionalistas (decía Bujarin: «En la dictadura del proletariado cabe la pluralidad de partidos, siempre que los que defienden el régimen estén en el Gobierno y los de la oposición estén en la cárcel»).

Pero en las sociedades democráticas la justificación y explicación de los partidos políticos constitucionales es mucho más difícil de establecer.

Hay, sin embargo, muchos intentos de explicación. La más extendida es la que intenta explicarlos como «canalizaciones» destinadas a encauzar los diversos intereses del pueblo. Explicación contradictoria porque si el pueblo se supone re-partido, no podrá hablarse de «canalización de los intereses del pueblo» sino de canalización de las diferentes partes —que a veces incluso se consideran *pueblos*, o culturas o nacionalidades diferentes— de la sociedad política en confluencia. Esta contradicción intentará ser disimulada mediante la ficción jurídica de que incluso el diputado de un partido minoritario (al menos cuando no tiene un «mandato imperativo» de sus electores) representa a todo el cuerpo electoral, pues él forma parte de la «voluntad general común»; puesto que esta voluntad general común es precisamente una «comunidad de los contrarios», es decir, una *coincidentia oppossitorum* («Mi primo y yo —decía Francisco I, refiriéndose a Carlos V— estamos de acuerdo: los dos queremos Milán»).

Los clásicos de la democracia, empezando por Rousseau y por el mismo Sieyès, ya en 1789, mantuvieron un gran recelo por los partidos políticos fundados en la representación («la libertad que se ejerce en el momento de elegir a los representantes se pierde en el momento en que éstos comienzan a ejercitar su poder») y tendieron a evitar todas las asociaciones que fueran capaces de constituir «voluntades particulares» (*partidistas,* diríamos hoy), tan opuestas a la voluntad general de la nación que pudiesen llegar hasta el punto de pedir su fraccionamiento. Ahora bien, se trata, teóricamente al menos, de explicar la divergencia de los partidos políticos enfrentados en el

seno de un pueblo que se supone unido en una misma Constitución democrática. Porque, en función de la profundidad que alcancen las divergencias, será la misma supuesta unidad del pueblo aquello que se cuestiona. Si hubiera que considerar al «pueblo» desdoblado en dos, acaso más, partidos, difícilmente podría admitirse que cada uno de ellos tenga la representación del pueblo total.

Cabría explicar la divergencia de partidos políticos dentro de una Constitución democrática como emanada simplemente de diversidades que no afectan a la unidad de la *systasis*, sino que se mantienen en el terreno de las opiniones en cuanto a alianzas externas, prioridades, objetivos tecnológicos concretos (por ejemplo, un plan hidrológico), todos ellos compatibles con la Constitución. Más aún, cabría, en principio, partir del supuesto de la existencia de una multiplicidad de *oposiciones* no antagónicas entre diversos grupos o corrientes sociales que forman parte de una sociedad democrática, y del reconocimiento (de legalización) de los partidos políticos que encarnan esas oposiciones, como órganos de la misma capa conjuntiva de la sociedad política.

Tal es, en efecto, la situación real que los partidos han alcanzado en las constituciones democráticas de nuestro tiempo. De ser una suerte de «asociaciones» por afinidades (de colectivos o conjuntos de individuos que se han reunido en función de unos objetivos políticos comunes), más o menos transitorias, de ciudadanos que en el momento de ejercer su derecho al sufragio pasaban a adquirir (individualmente), desde su condición de miembros de la sociedad civil, la condición de «órganos» de la sociedad política, los partidos políticos (que no son «colectivos» de individuos sino organizaciones *atributivas*, sobre todo cuando se las analiza desde coordenadas partitocráticas) han pasado a ser reconocidos como «instrumentos de gobierno», y más aún, como una suerte de instituciones de derecho público, con sus planes y programas generales preestablecidos, por tanto, ofrecidos desde las cúpulas políticas a los propios ciudadanos civiles. Con asientos determinados en el Parlamento, e incluso financiados, al menos parcialmente, a cargo de los presupuestos del Estado; lo que convierte a los diputados en una suerte de funcionarios públicos.

He aquí, sin embargo, la descripción que daba de los partidos políticos en Inglaterra de entreguerras Lawrence Lowell: «Los partidos políticos no son realmente agrupaciones de hombres unidos por su fe en un credo dogmático invariable; son más bien instrumentos de gobierno que representan las tendencias políticas generales y se encuentran dispuestos a gobernar la nación de acuerdo con sus tendencias, pero sólo en el grado que las circunstancias lo permitan. En cierto sentido, y no en un mal sentido, se puede decir que son oportunistas, porque la misión de los hombres de Estado en una democracia es precipitar, cristalizar y reducir a fórmulas los dictados de la opinión pública tanto como crearla.» Esta concepción de los partidos políticos no coincide en modo alguno con la concepción de los partidos políticos que se ha ido abriendo camino en otras sociedades democráticas, como puedan serlo Francia, España o Italia, en las que los partidos políticos más importantes van asociados a «credos» políticos que incluso trascienden los límites territoriales, y afectan al núcleo mismo de la Constitución, de un modo directo o indirecto (según las ideas del socialismo, o del comunismo internacionalista y, en particular, de los partidos secesionistas).

Ahora bien: sean o no antagónicas las diferencias de fondo entre los partidos políticos de una sociedad democrática, sean ellas simplemente debidas al deseo de obtener el Gobierno, por parte de la oposición, o de mantenerse en el Gobierno, en el caso del partido o coalición dominante, lo cierto es que el espectáculo que ofrecen los partidos, sobre todo en las cada vez más dilatadas precampañas y campañas electorales, no constituye el mejor modelo de «educación del pueblo en democracia». Por el contrario, suscita cada vez en más electores la desconfianza en los argumentos y aun el aborrecimiento de los debates, como si las contradicciones escénicas de los partidos en su lucha por el gobierno repercutieran cada vez más profundamente en el cuerpo electoral. Lo que una parte cada vez más grande del pueblo advierte es que el partido de la oposición descalifica sistemáticamente cualquier actuación del Gobierno y de su partido; y se sabe que esos griteríos, esos gestos hipócritas de rasgarse las vestiduras por decisiones cuyo alcance no pueden juzgarse *a priori* (antes de que puedan ser juzgados sus efectos), están impulsados por el deseo de desprestigiar al partido opuesto, a fin de abrirse camino hacia el poder. De este modo, no estaremos muy lejos de afirmar que es la propia democracia parlamentaria, tal

como existe realmente, y va desarrollándose a través del histrionismo de diputados, candidatos o representates suyos, el peor enemigo de la democracia parlamentaria.

Los debates que sobre todo en la República Federal Alemana (la que instituyó por primera vez la financiación de los partidos en Europa, en 1957) han tenido lugar a propósito de los «fundamentos jurídicos» de la financiación estatal de los partidos políticos demuestran la oscuridad teórica del estatus de los partidos en una democracia. En todo caso, los debates, que pueden analizarse con toda precisión desde las líneas de nuestro modelo canónico, versaron en torno a la distinción entre dos funciones (correspondientes a la *capa reticular* y a la *capa basal*) que cabe asignar a los partidos políticos: la función «política» considerada como «formación de la voluntad estatal» (*Staatswillensbildung*) y la función «civil» de la «formación de la voluntad popular» (*Volkswillensbildung*). Una sentencia del Tribunal Constitucional alemán de 19 de julio de 1966 declaraba esencialmente inconstitucional el sistema de financiación pública de los partidos, en tanto que suponía una injerencia ilegítima en la formación de la «voluntad popular», lo que implicaba, desde luego, la concepción de un modelo de «partido político independiente del Estado», e incardinado en la realidad social.

La contradicción entre los dos modelos de partido político (el estatal y el social) no es una contradicción meramente conceptual; es la expresión de la contradicción real, en la sociedad democrática, entre los vectores de una sociedad civil que se mueve por impulsos independientes (incluso previos y sobre todo potencialmente desbordantes de la Constitución) y los vectores de una sociedad política democrática cuyo impulso no puede ser otro sino la preservación del Estado de derecho ya constituido. La contradicción se «resuelve» mediante estrategias de repliegue (catástasis) presentadas bajo la forma de una ficción jurídica (los partidos tendrían derecho a una financiación estatal indirecta, a título de restitución de los gastos ocasionados en la campaña electoral, en la medida en que ella suponga que los partidos desempeñan la función de «formación de la voluntad estatal»). Las contradicciones, sin embargo, siguen surgiendo por todos lados, sobre todo en las democracias de partidos que se rigen por la representación mayoritaria, y no por la representación proporcional. Por ejemplo,

cuando se atribuye en televisión una presencia de pantalla a los partidos políticos en función de los electores que el partido tuvo en la campaña precedente, la atribución proporcional es contradictoria con el objetivo de esa presencia, que no puede ser otro sino la formación de la «voluntad popular»; objetivo que obviamente no podrá cumplirlo un partido minoritario, que sólo dispone de unos segundos de presencia. Pero si la atribución se hiciera a partes iguales quedarían favorecidos injustamente los partidos minoritarios, en cuanto a los componentes de «propaganda» que están envueltos necesariamente en todo proceso de información o de formación.

En cualquier caso, estas contradicciones derivan de la misma estructura profunda de la sociedad democrática, en tanto está asentada en el supuesto de las mayorías interpretadas como aproximación a la totalidad del «pueblo». Supuesto contradictorio con la pluralidad de partidos minoritarios, tanto como con el hecho de la abstención creciente.

Las «aristocracias políticas»

Por otro lado, las mayorías implican un voto distributivo, por ello, preferentemente secreto y con un «día de reflexión» por medio, como única forma de expresión de las voluntades individuales de las que, se supone, habrá de manar la fuente de las normas objetivas. Pero este presupuesto es una simple ficción jurídica. Un elector individual no puede expresar su «voluntad política», entre otras cosas, como ya hemos dicho, porque no es capaz siquiera, en general, de formularla. Teóricamente la recibe formulada de las cúpulas de los partidos que redactan y aprueban sus programas. Pero estos programas no son leídos, y no sólo por negligencia sino porque no pueden ser entendidos por un lector promedio, por un lector en su condición de ciudadano medio, por mucho que medite en el día de reflexión. El ciudadano dará su voto movido por afinidades abstractas simbolizadas en los líderes personales, o por la repulsión a un programa o a un líder del partido opuesto.

Lo cierto es que los programas se componen no por el «pueblo» sino por las «aristocracias políticas», constituidas por las cúpulas de

los partidos (a las cuales los individuos acceden por canales necesariamente concretos, individualizados y, en modo alguno, «democráticos»). En este sentido, una democracia parlamentaria se nos manifiesta de nuevo como el revestimiento ceremonial requerido por una sociedad de mercado en la que el pueblo ha de ser cómplice y no sólo víctima de los programas de unas «aristocracias» que necesitan el consenso que pueda encubrir la falta de acuerdo. (La distinción entre *consenso* y *acuerdo* está desarrollada en nuestro artículo «La democracia como ideología», *Ábaco*, núms. 12-13, 1997.)

Uno de los efectos más repugnantes derivados de la dialéctica entre los partidos políticos mayoritarios es la tendencia a las descalificaciones sistemáticas mutuas, acompañadas de insultos graves entre sus jefes. Esto es debido a que en una democracia los partidos constitucionalistas, al no poder reconocer una oposición «de fondo», tienen que atribuirse diferencias fingidas para justificar su intento de sustituir al partido en el Gobierno, o de mantenerse en el Gobierno en su caso. El remedio a esta situación se encuentra en el sistema de gobierno por turnos; sistema que tiene también muchas dificultades, sobre todo cuando se tienen en cuenta los partidos minoritarios. En este punto podemos encontrar una diferencia importante entre el mercado de bienes y el mercado de candidatos: en las campañas publicitarias es casi una regla ética, o simplemente de estilo, que, sin perjuicio de encarecer el producto anunciado en los términos más hiperbólicos, y aun engañosos, sin embargo no se descalifique a la competencia, al menos de un modo explícito: las descalificaciones tendrán lugar en un terreno muy sutil, que incluso pasa inadvertido a los compradores. Pero en las campañas electorales, sobre todo en las legislativas, los insultos y las descalificaciones entre los partidos en competencia son la regla y no la excepción.

La reclasificación de los partidos políticos según los polos derecha-izquierda

En cualquier caso, el plano más nítido para advertir la contradicción de los partidos políticos en el seno de la Constitución democrática es aquél en el que se dibujan las re-clasificaciones («de segundo grado»)

de los partidos políticos según su proximidad a los dos polos consabidos: izquierda y derecha, si es que esta polaridad remueve los cimientos mismos de la propia constitución (*systasis*). Se trata de partir del hecho de la multiplicidad de oposiciones, establecidas a escalas muy diferentes y a niveles muy distintos, entre diferentes grupos sociales o políticos de una sociedad democrática, y de reclasificar estas oposiciones según el criterio de la izquierda y la derecha. La dificultad, según esto, no estaría tanto en el momento de explicar y aun de justificar la existencia de partidos políticos, de cualquier tipo que sea, en una sociedad democrática, sino en el momento de reclasificar estos partidos políticos en los dos grupos consabidos de izquierda y derecha. Y ello precisamente porque esta «oposición reclasificadora» nos remite más allá de una Constitución particular, y puede llegar a cuestionar sus mismos fundamentos. (La contradicción que comentamos queda neutralizada mediante la eliminación de los «extremos», y la «emulsión» de las dos clases correspondientes en una serie de grados intermedios, como «extrema derecha», «centro derecha», «centro izquierda», «extrema izquierda», «tercera vía», etc.)

En efecto, la oposición entre la «derecha» y la «izquierda» políticas se configuró, como es generalmente aceptado, en la Asamblea francesa revolucionaria, en torno a un problema *estrictamente constitucional*, en el que lo que se debatía era, nada menos (a propuesta del diputado Mounier), si la atribución del sujeto de la soberanía debía recaer sobre el rey o sobre la nación. Lo que se debatía, por tanto, era la transición del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen. Quienes se sentaban a la derecha de la presidencia fueron quienes defendieron los principios conservadores del trono y del altar; los que se sentaban a la izquierda eran los que defendían la revolución. *Puede decirse, por tanto, que era la nación política (la nación republicana y laica) la referencia en torno a la que fue definida originariamente la izquierda, y, en función de ella, la derecha política.*

Y por ello, como hemos intentado defender en otros lugares (principalmente en el artículo «En torno al concepto de "izquierda política"», *El Basilisco,* núm. 29, 2001; y en *El mito de la izquierda*, Ediciones B, 2003), sería la Nación política, y la evolución de su Idea, la principal *referencia objetiva* (y no meramente ideológico abstracta: «justicia social», «conservación de los valores morales tradicionales», etc.) que habrá que tener en cuenta para analizar la evolución de la propia idea de *izquierda* y, en consecuencia, de *derecha* política.

El principio de la nación política, instaurada por la Asamblea francesa revolucionaria de 1789, tuvo que comenzar a propagarse por Europa y por América (en gran medida, gracias al impulso napoleónico) remontando la resistencia de los reinos e imperios ya consolidados en el Antiguo Régimen. Fue en este contexto de conflicto de unas naciones con otras en el que se configuró una «segunda generación» de las izquierdas. Porque la nación política era una realidad efectiva, pero abstracta; la Nación, soberana políticamente, carecía de autarquía y ni siquiera tenía autonomía efectiva en el concierto político mundial y requería el colonialismo o el imperialismo capitalista. Además, la libertad individual que la Gran Revolución había instaurado, condujo a una situación de igualdad abstracta en la que debía comenzar la explotación del trabajador libre para vender su fuerza de trabajo; una explotación más escandalosa, si cabe, que la que había tenido lugar en el Antiguo Régimen. Y la confrontación de las diferentes naciones políticas mostró inmediatamente las homologías y analogías básicas entre ellas y muy principalmente las analogías derivadas de la «lucha de clases».

Las acusaciones a la nación-Estado como una superestructura de la «lucha real» determinaron que las corrientes de izquierda tendieran a desbordar inmediatamente la Idea misma de nación (aunque sin poder perder la referencia a ella) y a plantearse la superación de esa misma Idea de nación en nombre de la «unidad internacional de los trabajadores explotados» (a través precisamente de las naciones-Estado). Explotación que se descubría, en el proceso mismo de la confrontación entre las naciones, como algo paralelo en todas ellas. Es

así como habría surgido la «izquierda de tercera generación», la Internacional anarquista, que predicaba (frente a la «derecha» defensora ahora del Estado-nación) el principio de la extinción del Estado y, precisamente en nombre del género humano («sintagma» que, como hemos recordado, figura en el himno de la Internacional, escrito por Eugène Pottier en 1871, y compuesto por Peter Degeyter en 1888).

Pero como resultó evidente en las sucesivas guerras internacionales la unidad internacional de las clases de las diferentes naciones políticas constituía antes un proyecto que una realidad («¡proletarios de todos los países uníos!»). Porque las verdaderas unidades políticas seguían siendo los Estados-nación (o las confederaciones y alianzas entre Estados nacionales). La «izquierda» tuvo que reconocer la importancia para la *Realpolitik* de su dependencia del Estado-nación, y esto fue la obra principal de la socialdemocracia. En función de la Segunda Internacional podemos fijar la figura de una «izquierda de cuarta generación». Una figura que fue considerada por la izquierda más revolucionaria como una traición («el renegado Kautsky»). Por ello, el momento en el que un Estado nacional (en realidad, una confederación continental de Estados, fuertemente centralizada) levantó la bandera de la Internacional comunista, la Tercera Internacional, tuvo que asentarse sobre una sociedad política definida, la Unión Soviética, en tanto que «patria del socialismo». Y de este modo cabría considerar el nacimiento de una nueva generación de la izquierda, la quinta de nuestro cómputo. Posteriormente, y tras la segunda guerra mundial, podríamos ver cómo aparece una sexta generación de la izquierda (enfrentada con la quinta generación y, por supuesto, con la cuarta), a saber, la generación del comunismo chino. Conviene constatar que estas generaciones de la izquierda se ponían al margen o en contra, desde luego, de las «democracias homologadas», aunque reivindicaban la denominación de «democracias populares».

La unidad de la nación constituida como criterio de adscripción a los polos políticos

Ahora bien: cuando nos volvemos a las sociedades políticas democráticas de las que venimos hablando, las que tienen que ver con

el «mercado pletórico», como estructura clave de su capa basal, tenemos que dar por supuesto que aquello que queda fuera de la discusión constitucional es, precisamente, la nación política y su unidad (de ahí el concepto de «patriotismo constitucional», del que hemos hablado). Los partidos políticos que en otros tiempos (antes del final de la segunda guerra mundial, y aun antes del derrumbamiento de la Unión Soviética) todavía se definían como de izquierda o de derecha en función de la nación, puesta en tela de juicio por las diferentes generaciones de la izquierda (en nombre de un internacionalismo proletario o humanístico), y una vez que se aceptó la tesis de la posibilidad de coexistencia armónica de las diferentes naciones políticas democráticas y (concretamente en España) se asumió la política de «reconciliación *nacional*» entre los representantes de las antiguas clases sociales antagonistas, las diferencias entre los partidos de izquierda y los partidos de derecha habían de tomar un rumbo enteramente distinto. Como lo toman las adscripciones de los nombres de «izquierda» y «derecha», por parte de los sociólogos, al partido «democrático» o «republicano», respectivamente, de Estados Unidos.

Y ocurre la paradoja, por no decir la aberración, siguiente: que la referencia al parámetro «nación política» comenzará a utilizarse, como criterio de adscripción, al polo de la derecha de los partidos que defienden la unidad de la nación constituida; mientras que la adscripción al polo de la izquierda se otorgará a los partidos que defienden el fraccionamiento de la nación política, aunque esta defensa se haga derivar no tanto de los principios de la Internacional proletaria, por ejemplo, sino de los principios de un *nacionalismo fraccionario* que conserva todas las características del nacionalismo canónico (incluyendo su tesitura conservadora, religiosa y burguesa). (Para el concepto de nacionalismo fraccionario puede verse nuestro libro *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999.) Otras veces, también en España, la «izquierda» pretende autodefinirse, y sin embargo en función del parámetro nación, por la defensa de una reorganización de la nación canónica, España, en la forma de un conjunto de nacionalidades federales, pero siempre entendidas dentro del orden capitalista o socialdemócrata.

Quizás lo que está ocurriendo es que en la Sociedad de Naciones democráticas del presente la oposición entre la izquierda y la derecha,

en cualquiera de los sentidos representados por sus diferentes generaciones, queda sencillamente fuera de lugar; y si se siguen utilizando estas denominaciones, como autodefiniciones gloriosas, o como insultos al adversario, es por motivos puramente históricos y coyunturales, que tienen que ver con los tiempos de las campañas electorales (el líder de un partido que, en su campaña electoral, levanta la bandera de «la izquierda», sabe que está ofreciendo una «seña de identidad» capaz de atraerle millones de votantes, mucho más eficaz que los detalles de su programa, aunque éste sea, en lo sustancial, equivalente al programa del adversario).

Reconstrucción de un concepto objetivo de la oposición izquierda y derecha política

Con todo, nos parece que podríamos reconstruir un concepto objetivo de la oposición izquierda y derecha políticas, en el contexto de la Idea de democracia que hemos esbozado, en función de la Idea de libertad democrática que hemos asociado a la sociedad de mercado pletórico. Porque si en una sociedad de mercado pletórico las capacidades adquisitivas de los ciudadanos son muy diversas, ¿no cabría pensar en alguna correlación entre los grados discernibles en la línea que une el polo de la extrema izquierda y el polo de la extrema derecha y los grados que se extienden desde las capas de más baja capacidad adquisitiva (por tanto, desde las capas de ciudadanos con menor grado de libertad, es decir, las capas de los pobres o marginados) hasta las capas de más alta capacidad adquisitiva (por tanto las capas de ciudadanos ricos con la mayor libertad objetiva imaginable en el presente)? Las izquierdas y la derecha tendrán ahora que ver (en el contexto de las democracias avanzadas) con los diferentes niveles que los ciudadanos ocupan, no ya en relación con el Antiguo Régimen, sino en relación con la capacidad de consumo. Y entonces las izquierdas tendrán que ser buscadas no sólo entre los votantes de un partido político determinado sino sobre todo entre aquellas partes del cuerpo electoral que se abstienen sistemáticamente de toda votación.

¿Podría esperar establecerse, por medio de análisis estadísticos pertinentes, una correspondencia de los militantes de los partidos de

izquierda de determinadas generaciones, con las capas de menor capacidad adquisitiva, por un lado, y de los militantes de derecha con las capas de mayor capacidad adquisitiva? Por supuesto que, aunque estas correspondencias se establezcan con cierta firmeza, ello no autorizaría a interpretar a los partidos democráticos de izquierda en el sentido de los partidos revolucionarios de primera, tercera o quinta generación, ni menos aún, a reinterpretar a los partidos de derecha en el sentido de los partidos que buscan «mantener al pueblo en la miseria». Todo el mundo sabe ya que la «derecha burguesa» aprendió hace mucho tiempo la máxima atribuida a Ford, que ha pasado a formar parte de la ideología del Estado de bienestar: «Al empresario le interesa que el obrero se acerque cada vez más a la condición de un consumidor satisfecho.»

En cualquier caso, la confrontación de las oposiciones izquierda/derecha y democracia/oligarquía da lugar a una paradoja que podríamos rotular como «paradoja democrática de la izquierda». Se supone que la izquierda representa al pueblo llano, que es el más desfavorecido; por consiguiente, debería esperarse que en el momento de su expresión más solemne, la mayoría habría de dar siempre el voto a los candidatos de la izquierda. Pero esto no sucede siempre y, sobre todo, no sucede en las proporciones que debieran esperarse. Con frecuencia, la izquierda en las sociedades democráticas avanzadas pierde las elecciones, como ocurrió en España en 1996, o en Francia en 2002. ¿Cómo se explica, por otra parte, que Lula no obtuviese mayoría absoluta en la primera vuelta de las elecciones de 2002 en Brasil? Para la izquierda, esto debería ser ocasión para meditar sobre las posibilidades mismas que la democracia tiene, en cuanto tal, como instrumento de lucha reivindicativa. Y en todo caso, la izquierda tendrá que reconocer que las elecciones democráticas, aun siendo limpias, no representan *realmente* al pueblo, por lo que la paradoja intenta ser explicada apelando al estado de alienación del pueblo, al engaño, o a la esperanza de que en las próximas elecciones vuelva a su estado de plena conciencia.

No nos detendremos en el análisis de las disfunciones, que no dejan de ser una forma de contradicción, derivadas de la práctica parlamentaria de los debates entre partidos políticos. Debates que, revistiéndose o encubriéndose o simplemente envolviendo sus diferencias positivas con las banderas «filosóficas» de la izquierda-centro o del centro-derecha, ejercitan, a la vista de todo el que quiera seguirlos en la telepantalla, los procedimientos de la más vulgar erística. Como gallos de pelea combatientes en el Parlamento, los portavoces de los partidos de izquierda enfrentados a los portavoces de la derecha no sólo se insultan con frecuencia, como ya hemos dicho, sino que se dedican a negar sistemáticamente los proyectos concretos del adversario. Acaso porque en la democracia, y en la imposibilidad de definir filosóficamente la diferencia entre las izquierdas y las derechas, sólo queda una manera de establecer una definición operatoria de la izquierda: «No ser de derecha.» Y esto se traduce en una clara regla operatoria: la de negar sistemáticamente los objetivos concretos propuestos por la llamada derecha, y recíprocamente. ¿Qué tanto habrá que atribuir a este espectáculo cotidiano de los debates parlamentarios, de la desinformación del pueblo y de su progresivo escepticismo político? La gente, el pueblo, el telespectador, con excesivo simplismo, es cierto, muchas veces analiza los debates parlamentarios antes desde la perspectiva de los (supuestos) *fines operantis* de sus señorías (alcanzar el poder derribando al adversario) que desde la perspectiva de los *fines operis* de la argumentación.

Las contradicciones de la igualdad ante la ley

La contradicción principal, en la «confluencia vectorial» de la justicia y de los justiciados en la sociedad democrática, deriva de la definición de la justicia como «igualdad ante la ley»; definición cuya aplicación determina precisamente la «desigualdad» de los justiciados (cuando se les considera fuera del contexto reticular) ante ella. La ley ha de ser igual para todos, y esto es lo que significaba ya la *isonomía* en el discurso de Pericles (no tanto que todos los ciudadanos «tuviesen los mismos derechos» sino que «la ley fuese igual para todos»). Este requerimiento implica a su vez la suposición de la igualdad (política, por tanto) de todos los ciudadanos ante la ley. Pero como los ciudadanos, en la sociedad civil, y especialmente en la sociedad civil de mercado, son necesariamente desiguales (hemos subrayado la imposibilidad de una

sociedad de mercado pletórico de consumidores clónicos) habrá que concluir que la igualdad ante la ley refuerza y acrecienta, fuera de la armadura reticular, las desigualdades en la sociedad civil, en lugar de mitigarlas o neutralizarlas. Sin embargo, el principio de igualdad ante la ley se convierte de hecho en un criterio, sin duda útil y pragmático, no sólo desde el punto de vista de la armadura reticular sino también desde el punto de vista de todos los ciudadanos, que habrán de contar con esa ley como una referencia de parecido rango al que corresponde a las «leyes naturales» (sean éstas justas o injustas).

Como remedio a esta contradicción se recurre a veces a la distinción entre la igualdad aritmética y la igualdad geométrica. Una sanción severa de tráfico (una multa importante o la retirada del permiso de conducir) impuesta a un infractor de ingresos bajos, que utiliza el automóvil como instrumento de trabajo, y la misma (aritméticamente) sanción impuesta a un millonario con chófer, acrecentará las diferencias entre el pobre y el rico. Pero si se utiliza el criterio geométrico (sanciones en función de la renta o de la posición del infractor) podría ocurrir que el infractor pobre quedase favorecido, porque su sanción sería mínima e insignificante, mientras que para el rico la sanción sería desproporcionada. Sobre todo, teniendo en cuenta que una norma no actúa de un modo aislado sino en conexión con otras, y por ello las consecuencias de la aplicación de la norma universal son prácticamente imprevisibles.

El poder judicial tiende a reclamar en consecuencia, muchas veces, un amplio margen en el proceso de aplicación e interpretación particular de la norma universal; por ejemplo, mediante la doctrina del «uso alternativo del derecho» (puede verse el interesante artículo de José María Laso, «Sobre el uso alternativo del Derecho», *El Basilisco*, núm. 1, 1978). Pero en los casos en que esta doctrina se aplique la contradicción se reproducirá como contradicción surgida desde las sentencias de los diferentes jueces o tribunales que intervienen en los casos similares. El acatamiento de la sentencia emitida por el tribunal situado en el vértice de la jerarquía no garantizará, salvo por convenio, la justicia objetiva de la sentencia. (En rigor, y por anástasis, para evitar un *progressus ad infinitum* en la serie de los juicios se tratará de postular la ficción de que la sentencia suprema es la que hay que considerar como la sentencia justa.)

Tolerar es ofender: democracia y tolerancia

La tolerancia no es virtud democrática, aun cuando pueda estar presente en las democracias

Ha llegado a decirse que la esencia específica de la democracia es la tolerancia. «¿Qué es la democracia? Es la Ilustración más tolerancia.» Sin embargo, esta afirmación es insostenible por la sencilla razón de que, aun en el supuesto de que la Idea de democracia implique la Idea de tolerancia, no sería posible afirmar que la Idea de tolerancia implique la Idea de democracia. La Idea de tolerancia es anterior a la Idea de democracia, e incluso es compatible con sociedades no democráticas y aun antidemocráticas. Si se reconoce una «tolerancia democrática» habrá también que reconocer una «tolerancia aristocrática» e incluso una «tolerancia despótica», como por ejemplo la tolerancia propia del «despotismo ilustrado», que fue, paradójicamente, ampliamente rememorado y glorificado por la socialdemocracia española con motivo del centenario de Carlos III.

Habría que ir todavía más lejos, hasta negar que la tolerancia ya no sea una virtud específica de la democracia sino que sea ella misma una virtud democrática. La tolerancia sería, esencialmente, una virtud aristocrática, y sólo por ampliación mimética de quienes han conseguido rebasar la aristocracia o la oligarquía podría ser reivindicada por la democracia. Si democracia dice igualdad, se opondrá a la tolerancia, que implica desigualdad: quienes son tolerados por un gobierno «tolerante» es porque, en cualquier caso, están bajo su férula, y ésta presupone una desigualdad entre el tolerante, más fuerte, y el tolerado, más débil; la tolerancia puede consolidar esa situación de dependencia. No se trata, por tanto, siquiera, de reconocer en la tolerancia una «pequeña virtud democrática» (no esencial, por ejemplo); porque si la democracia excluye la tolerancia como virtud, quien concede que la tolerancia es una «pequeña virtud democrática» (como lo concede Iring Fetscher, en su libro *La tolerancia,* Gedisa, Barcelona, 1994) recuerda a aquella muchacha que reconocía «estar un poco embarazada». Esto no significa que en las sociedades democráticas no podamos encontrar, incluso institucionalizadas, formas de tolerancia; sólo que estas formas de tolerancia ya no correspon-

derán a la democracia, en cuanto tal, sino a ciertos componentes genéricos, propios de la sociedad política, que puedan subsistir en una sociedad democrática y que no entren en conflicto con otros componentes democráticos específicos.

Si consideramos específica de la democracia la pluralidad de partidos políticos, su contraposición a los regímenes *intolerantes* respecto a esta pluralidad de partidos moverá a interpretar aquella pluralidad como un efecto de la supresión de la intolerancia, y, «por tanto», como tolerancia. Pero esta interpretación es ingenua, porque quien la mantiene se sitúa en la perspectiva del tirano, y no del demócrata. Y para el demócrata, la pluralidad de partidos no es un efecto de la tolerancia democrática sino de la propia estructura democrática (ella no tiene poder para reprimir la pluralidad de partidos, sin destruirse a sí misma). El reconocimiento, por parte de un partido político, incluso el mayoritario, de los demás partidos, incluso de los minoritarios, no es tolerancia, sino simplemente acatamiento de la Constitución. Ni siquiera es necesario que este acatamiento vaya acompañado de magnanimidad o megalopsiquia (virtud que también es propia de las minorías), es decir, de esa amplitud de ánimo propia de quien rebasando su estrecho subjetivismo reconoce la realidad de otros partidos y de sus potencialidades. Podríamos por tanto aplicar al caso la máxima de Goethe: «Tolerar es ofender»; es suponer que se nos concede la posibilidad de hacer aquello que hacemos en virtud de nuestro propio poder. Era la misma razón del recelo de Mirabeau hacia la tolerancia religiosa: si la libertad religiosa es un derecho sagrado, hablar de tolerancia, respecto a ese derecho, tiene mucho de tiranía, es decir, de existencia de poderes capaces de tolerar.

Novedad de la idea de tolerancia como virtud específica dada en el sistema de las virtudes

Esbozaremos aquí las líneas generales de una «teoría de la tolerancia» a través de la cual cabría reestructurar una idea de tolerancia que sirviera para poder enjuiciar el alcance de la tolerancia democrática.

La Idea de tolerancia, como virtud específica, es una Idea nueva, respecto a la tradición griega o escolástica (todavía Leibniz dice, en una carta firmada en 1692, «que los socinianos, los deístas y los espinosistas han contribuido a extender la doctrina del consentimiento; porque temiendo no ser consentidos, y a fin de evitar que las leyes civiles no se mezclasen en ello, han gustado de establecer que había que consentir todo; de ahí ha nacido el dogma de la tolerancia, como se le llama ahora, y otra palabra, aún más nueva, que es la intolerancia, de la que se acusa a la Iglesia romana»).

La tolerancia, como virtud genérica o subordinada a otras virtudes, no es una Idea nueva, pero sin embargo ha llegado a ser una Idea ubicua en nuestros días, predicada como virtud. Y como virtud democrática que se utiliza como un axioma. Se supone, además, que al intolerante le falta algo, que no está maduro. Es decir, se toma la intolerancia como la negación de la tolerancia.

Pero con esto se trivializa la cuestión. Al dar por supuesto que la tolerancia es una virtud primitiva, positiva y evidente por sí misma, lo que se hace en realidad es ocultar su estructura, su fundamento, su origen y su alcance. La cuestión es mucho más profunda, ante todo, porque la tolerancia no es un concepto meramente psicológico, una simple «disposición de ánimo» (próxima a la amabilidad o a la afabilidad). El concepto de tolerancia es un concepto de estructura dialéctica; es decir, un concepto que forma parte de una estructura dialéctica y, por tanto, que no puede tratarse como si fuera un concepto primitivo. Sencillamente, la tolerancia presupone la intolerancia (la situación de intolerancia), y brota del conflicto entre los propios intolerantes, a la manera como el reposo, en la relatividad de Galileo, brota de la relación entre dos movimientos paralelos.

La tolerancia presupone la situación de intolerancia: es su negación

Comenzaremos por establecer, en efecto, que la tolerancia presupone la intolerancia, y no solamente como un mero término opuesto (contradictorio o contrario), sino porque para definir la tolerancia es preciso partir de la intolerancia, es decir, de una situación de in-

tolerancia que sólo se mostrará como tal cuando haya sido negada (esto es lo que obliga a distinguir las situaciones de intolerancia del concepto de intolerancia o de tolerancia). Habría así que pensar en la conveniencia de escribir, por un lado, una historia de las situaciones de tolerancia o de intolerancia (y no sólo de un modo meramente empírico, y más bien *emic,* como hace Henry Kamen en su libro *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna,* Alianza, Madrid, 1987) y, por otro lado, una historia del concepto de tolerancia y de intolerancia.

No entramos aquí en el análisis de las causas que pueden conducir a una situación de intolerancia. Muchos defienden la tesis de que la intolerancia es fruto de la propia *inseguridad,* por ejemplo, la inseguridad de la propia *identidad* cultural, religiosa, etc.: quien ve a un extranjero practicar sus costumbres exóticas, no ya en su tierra sino como inmigrante en la suya propia, puede experimentar una crisis de identidad, una inseguridad que resolverá con una reacción xenófoba de intolerancia. Pero es evidente que la inseguridad no es la única fuente de la intolerancia, y quien defiende lo contrario es porque está movido por una simple apología de la tolerancia, religiosa, cultural, &c. Pues en muchos casos la intolerancia emana, no de la inseguridad, sino de la evidencia del propio poder, que precisamente por ello no teme las reacciones que pudieran producirse contra la represión intolerante ejercida por el que considera que la tolerancia ante determinadas prácticas o costumbres, podría debilitar la fortaleza del Estado, basada en su unidad; o simplemente, porque la tolerancia de determinadas «aberraciones» (o consideradas tales: la antropofagia que los españoles advirtieron, no ya en su tierra, sino entre los aztecas) les parecería indigna precisamente a quienes tienen la seguridad de su juicio reprobatorio y de su poder para reprimirlas.

Operaciones sintácticas entre intolerancia y tolerancia

La tolerancia, si la entendemos como una idea funcional, estará en relación con la intolerancia, como si ésta fuese su variable independiente. En efecto, sintácticamente al menos (operatoriamente), es posible definir la tolerancia a partir de la intolerancia, como se hace

ordinariamente cuando se enuncia, como si fuera un gran descubrimiento: «La intolerancia de la intolerancia es la tolerancia.» Una frase que corre en boca de hombres tan eminentes como Karl Popper o Manuel Fraga. Esta misma posibilidad es aquélla con la que confusamente se tropiezan algunos, en el plano práctico (incluso en la práctica de un ministro de la Gobernación), cuando ofrecen como norma de su conducta: «Yo sólo soy intolerante con la intolerancia.» Pero con esto no se ha definido la tolerancia, ni se ha advertido el alcance de lo que se dice, que no es otra cosa sino una regla sintáctica similar a la regla algebraica de la aritmética elemental según la cual «menos por menos es igual a más». Lo cierto es que a partir de la tolerancia, por sí sola, y en virtud de estas reglas algebraicas o sintácticas, no puede definirse la intolerancia, sino sólo la tolerancia. Se pueden construir las siguientes combinaciones: «La tolerancia de la tolerancia es la tolerancia», o bien «la tolerancia de la intolerancia es la intolerancia», o bien «la intolerancia de la tolerancia es la intolerancia». Como se ve, por tanto, solamente a partir de la intolerancia se puede definir la tolerancia, sin petición de principio: «La intolerancia de la intolerancia es la tolerancia.»

En todo caso, estas reglas sintácticas, al no contener «parámetros», sólo arrojan resultados indeterminados que, sin embargo, pueden tomar sentidos opuestos según los parámetros aducidos. En efecto: «La tolerancia de la intolerancia es la intolerancia [...] tolerada», pero no la intolerancia en general. Por ello esta fórmula podrá interpretarse tanto como una justificación, en nombre de la tolerancia, de cualquier tipo de intolerancia, o bien como una justificación de la intolerancia concreta que se tolere (por ejemplo, si tolero la intolerancia verbal —si la considero inofensiva— de un eremita lunático que vocifera en el desierto predicando una cruzada intolerante contra las nuevas costumbres). Otras veces la intolerancia ante una intolerancia dada no lleva a una situación de tolerancia: la intolerancia de Constantino-Teodosio, ante la intolerancia de Diocleciano-Galerio ante los cristianos, no condujo a la tolerancia sino a la intolerancia contra las religiones paganas.

Las características de la relación de tolerancia

Como concepto puramente funcional (formal), la tolerancia supone una situación de intolerancia, real o potencial, entre dos términos A y B. La tolerancia es por tanto una relación que no es reflexiva (A, A) —porque nadie es intolerante consigo mismo— sino que es no-reflexiva, incluso aliorrelativa (A, B); y, como la justicia, implica la alteridad (que era el nombre que los escolásticos daban a lo que hoy llamamos relación de aliorrelatividad). Sin embargo, también es verdad que la situación de tolerancia entre A y B puede desarrollarse hasta el límite de la reflexividad, y quien dice: «Yo soy tolerante conmigo mismo» (o «soy intolerante conmigo mismo») no dice un sinsentido, sino que encuentra en estas fórmulas un modo de definir su actitud ante determinadas normas prácticas de su propia conducta («yo soy tolerante conmigo mismo» = me permito ciertas licencias ante las normas establecidas —sobre la bebida, sobre la murmuración, etc.—, es decir, «no soy rígido»; o bien: «Yo soy intolerante conmigo mismo» = no me permito el más mínimo incumplimiento de mis deberes; y si soy coronel de un regimiento y llego demasiado tarde al cuartel, yo mismo me arrestaré en el calabozo durante una hora en el día de permiso más próximo).

¿Cómo es posible que la relación de tolerancia pueda reflexivizarse con sentido? No habría mayor dificultad si la relación la entendiésemos simplemente como no reflexiva; pero incluso si la definimos originariamente como aliorrelativa cabría reflexivizarla conservando el sentido. En efecto, es la asimetría (que consideramos esencial a la relación, en tanto se establece entre un sujeto que tolera y un sujeto tolerado, y que, en consecuencia, se encuentran situados en diferentes planos) la razón principal de la no reflexividad de la relación, puesto que, dado un término A, éste habría de mantenerse en el mismo plano que A. Pero también es verdad que si el término A es un sujeto operatorio, éste puede «desdoblarse», por así decirlo, en dos planos, A y A', por ejemplo, de forma que unas veces, para hablar al modo freudiano, A' sea el superego de A y A sea su ego. De este modo ya no será A quien tolera a A, sino A' quien tolera a A; y si a su vez A' había sido troquelado por la figura B del padre entonces cuando se dice que A' tolera a A se estaría diciendo que B tolera a A, es decir, que la tolerancia de A consigo mismo resulta de una relación aliorrelativa entre B y A. Tampoco la relación de paralelismo entre rectas del plano es reflexiva, porque si una recta fuese paralela consigo misma habría que retirar la definición de paralelas «como rectas que no se cortan en ningún punto» (o que no tienen ningún punto en común de intersección, salvo, a lo sumo, en el «punto de infinito»); pero una recta tiene todos los puntos comunes con ella misma por lo que no podrá ser paralela respecto a sí misma. Sin embargo, redefiniendo el paralelismo entre rectas no por no tener «un punto común», sino por «no tener un único punto común» (salvo el punto de infinito) entonces una recta, al no tener un único punto común con ella misma, sino infinitos, podrá considerarse «paralela respecto a sí misma».

Así pues, la relación de tolerancia no es, originariamente, una relación simétrica ni reflexiva. Pero tampoco es transitiva, porque si A es tolerante con B, y B lo es con C, A no tiene por qué ser tolerante con C.

Tolerancia, además de relación, dice causalidad

Pero una relación no se define sólo por sus propiedades lógico sintácticas. En nuestro caso, la tolerancia supone una interacción entre A y B, y por tanto, una influencia de orden causal. La situación de intolerancia primaria implica, según nuestro análisis, una influencia del sujeto S_i en el sujeto S_k, una influencia que no tiene por qué ser calificada aún de «injerencia» en la supuesta esfera libre de S_k. Pero la situación que puede conducir a la relación de tolerancia incluye también la reacción de S_k sobre S_i y el reconocimiento práctico, por su parte, por S_i de esa reacción. Así es como tendrá lugar la interpretación de ese reconocimiento, en condiciones adecuadas, como tolerancia. Si no hubiese reacción de S_k no cabría hablar de tolerancia; si hay reacción, pero no se dan las «condiciones adecuadas», habrá que hablar de otra cosa, como paciencia o impotencia. Para que se den las «condiciones adecuadas» hará falta introducir un poder de *suspensión* por parte de S_i de la reacción de S_k lo que implica que S_i, el tolerante, ha de ser más fuerte, en principio, que S_k (históricamente la intolerancia primaria se planteó en la «situación de fanatis-

mo» atribuida a la política de la Iglesia católica). Desde este punto de vista la tolerancia podría considerarse como la inversa de la «exigencia». «Exigencia» es el ejercicio de la capacidad que S_i tiene para *obligar* a S_k a hacer o dejar de hacer (omitir) algo, mientras que la tolerancia es la suspensión de la capacidad que alguien tiene de impedir que otro haga algo. Quien no tiene capacidad de obligar a otro no puede exigirle nada; pongamos por caso, en la España del 2003, el secretario general de IU, señor Llamazares, no puede «exigir» al presidente Aznar que dimita.

La tolerancia supone, por tanto, un término A que está en relación con otro B sobre el cual tiene influencia causal. Así también, supondremos que B tiene influencia causal (de reacción) contra A, influencia que podría llegar a anular, frenar o disminuir la acción de A. Es preciso introducir por tanto una prolepsis de la posible influencia de B sobre A, o sobre otros términos de la clase A. En este sentido decimos que la tolerancia se mantiene ante un B que está en relación de contradicción respecto a A, hasta el punto de amenazarlo o perturbarlo: si a esto se le llama «mal» (si se dice que B es para A un mal) entonces la tolerancia sería siempre una tolerancia hacia el mal (es la consecuencia que sacó Balmes), o que está en función del mal (Balmes se refería a la tolerancia en materia religiosa). Pero en realidad, se trata de una situación particular de tolerancia; y puede afirmarse que la tolerancia está en función, no de un mal absoluto, sino en función de un mal definido precisamente como una amenaza de A, es decir, como un mal relativo. Digamos, por tanto, solamente: que la tolerancia es tolerancia hacia un contrario, que a veces es adversario, o, simplemente, discrepante, pero no siempre enemigo.

Tres tipos de tolerancia en el espacio antropológico

Así definida la tolerancia, su campo es muy amplio, y podría afirmarse que incluso se extiende hasta los campos naturales (como cuando se habla de la tolerancia de los cilindros respecto a los pistones del motor, o cuando se habla de la intolerancia fisiológica del polen, es decir, de la anafilaxia como intolerancia). Ahora bien: si en un campo natural hablamos de tolerancia (en el sentido expuesto) es

porque el opuesto a A es *previsto* por él, o comparado con otros de su clase; por lo que podríamos concluir que la tolerancia se dibuja sólo en un campo antrópico, en el que las propias cosas naturales son tratadas como *objetos*, referidas a un sujeto operatorio, es decir, como contenidos del espacio antropológico. De este modo podríamos distinguir tres tipos de tolerancia, en función de tres «situaciones» bien definidas en principio:

1) Una tolerancia *circular*, como relación entre sujetos humanos.

2) Una tolerancia *radial*, como es el caso de la intolerancia fisiológica del organismo respecto a una droga o respecto a un alimento, o incluso de la tolerancia del cilindro al pistón.

3) Una tolerancia *angular*, en la que incluiremos también la intolerancia religiosa. Una intolerancia que algunos escritores (animados por la teoría de Freud) han atribuido, como si aplicasen un cliché, a las religiones monoteístas. Pero estos escritores deberían recordar, por lo menos, la intolerancia a la que se refiere irónicamente Hume en sus *Diálogos sobre la religión natural*, cuando habla de la intolerancia que en las religiones de los egipcios habrían de suscitarse entre el culto a los perros y el culto a los gatos. En cualquier caso, el concepto de tolerancia o intolerancia *angular* cubre el amplio campo de las relaciones de tolerancia o intolerancia de los hombres respecto a los animales, especialmente ante los animales sagrados (la intolerancia de Moisés ante el culto al Becerro de Oro, acaso un trasunto del buey Apis) y también intolerancia contra los animales *inmundos*, cuya consecuencia será su persecución y muerte a fin de «sacarlos fuera del mundo». Se opone esta intolerancia a la «tolerancia» respecto a los animales, ya sea ésta debida a motivos religiosos (la «tolerancia» de aquellos santos del Yermo ante los piojos que corrían por sus barbas, la «tolerancia» de algunos hindúes a las ratas que corretean por sus templos), ya sea debida a motivos ecológicos (la biodiversidad), en nombre de la cual no sólo se «toleran» sino que se protegen las vidas de las sabandijas y aun de los animales depredadores.

Es evidente, sin embargo, que el sentido pleno de la tolerancia o de la intolerancia se mantiene en el terreno de las relaciones «circu-

lares», de suerte que las demás formas de tolerancia o intolerancia habría que considerarlas como una extensión del concepto estrictamente antropológico, es decir, de la tolerancia o de la intolerancia entre hombres.

Tolerancia circular: su historia

Nos circunscribimos, por tanto, a la tolerancia «circular», es decir, a la tolerancia establecida entre términos A y B, o C y D, interpretados como sujetos operatorios humanos (S_1, S_2... S_n). Y al hablar de sujetos operatorios, la distinción más importante que se nos abre es la distinción entre los sujetos que desarrollan una conducta o explican una opinión, y la opinión o la conducta desplegada por esos sujetos. De ahí la distinción entre la tolerancia entendida entre sujetos, o bien entre opiniones o comportamientos de sujetos. Distinción ambigua porque, aunque en diverso grado, las opiniones o acciones se identifican hasta tal punto con los sujetos que las mantienen, que es imposible separar a los sujetos de sus conductas u opiniones, o viceversa. Es el caso, por ejemplo, de la ejecución capital, de la que hablaremos; porque allí la intolerancia ante el crimen horrendo (como acción de un sujeto) es difícilmente separable de la intolerancia hacia el propio sujeto criminal.

La historia de la Idea de tolerancia circular, en la que aquí no vamos a entrar, nos conduciría a distinguir diferentes etapas, que podrían establecerse en función del sistema de virtudes que en cada época histórica haya estado vigente. Por ejemplo, en una *etapa cero*, la idea de tolerancia (o la de intolerancia) no aparece vinculada a otras virtudes (como puedan serlo la virtud de la justicia o la virtud de la caridad); a lo sumo podríamos encontrar precedentes suyos en las actitudes escépticas de los pirrónicos (Pirrón «toleraba» el oficio de sacerdote e incluso recomendaba el practicarlo, si las circunstancias de cada uno así lo aconsejaban, por razones pragmáticas).

La tolerancia, en cuanto concepto específico, surge propiamente en la confrontación con las situaciones de intolerancia denunciadas en Francia contra los protestantes, o en Inglaterra, contra los

católicos. Sin embargo, había que considerar mucho antes una *etapa primera*, donde el concepto de tolerancia podría de algún modo reinterpretarse en el ámbito de las virtudes de la justicia y de la caridad. Habría que tener en cuenta, sin embargo, que en estos contextos la tolerancia suele ser considerada no como una virtud sino como un vicio. Y en todo caso, la idea de tolerancia, aunque dijera alguna relación al bien, lo hará siempre a través de algún mal. De ahí, la proximidad de la tolerancia a la adulación, entendida como injusticia, por cuanto se le da a quien se le toleran acciones intolerables más de lo que le es debido.

La Idea de tolerancia, en esta perspectiva, o la de intolerancia fue ampliamente utilizada por teólogos y canonistas; otra cosa es que la tolerancia fuera considerada como una virtud específica o incluida como una virtud, en general. Santo Tomás, al explicar su concepto de tolerancia, se remonta al régimen divino para derivar de él el régimen humano que debe ser imitación de aquél: «Así pues, en el régimen humano, quienes gobiernan toleran rectamente algunas cosas malas para no impedir otras buenas o para no dar lugar a otras peores.» Esta concepción de la tolerancia como permisión es expuesta ampliamente por santo Tomás, entre otros lugares, en la *Suma teológica,* 2, 2, q. 10, a. 12: *quae prohibere posset ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur*. Así pues, la tolerancia es ahora, ante todo, un mal menor. (Santo Tomás no se representa aquí todavía la tolerancia como virtud o como vicio, pero sí «ejercita» el término, al establecer la posibilidad de que quitado el mal se quiten con él mayores bienes.)

El concepto de *corrección fraterna* podría aproximarse, en las doctrinas morales escolásticas, al concepto de tolerancia; sin embargo, se trata de una «tolerancia transitoria», mantenida tras la «admonición»; una tolerancia que contiene, en el fondo, una intolerancia, la que llevará al hermano a denunciar al superior a otro si la admonición fraterna no hubiera tenido efecto.

Una etapa ulterior de la evolución de la tolerancia, una *etapa segunda*, se nos delimita en la Edad Moderna, como resultado del conflicto entre diversas intolerancias. Ahora, la libertad se pondrá como fundamento de la tolerancia, y la tolerancia comenzará a definirse por relación a ella, entendiendo la tolerancia como derivada del amor

a la libertad de los demás, en tanto que ellos se nos presentan como capaces de crear o producir actos que en justicia siguen siendo suyos, y que aun debieran merecer nuestro amor, nuestro respeto y nuestra generosidad. La actitud de Don Quijote ante los galeotes podría servir para ilustrar el uso de un concepto de tolerancia que roza, por cierto, con la apología de la rebelión contra las normas del poder ejecutivo. Pero también es verdad que la tolerancia, como virtud política y religiosa predicada en el siglo XVIII, es fundada otras veces no ya en la libertad del prójimo sino en el escepticismo y en el propio desprecio a la condición humana de ese prójimo: Voltaire aconseja la tolerancia como virtud derivada del reconocimiento de que todos nosotros, los hombres, debemos tolerarnos las necedades que constantemente hacemos o decimos.

Es cierto que la reivindicación de la tolerancia como virtud democrática tiene su momento de auge, en nuestros días, como consecuencia de la reacción a la intolerancia apreciada en las sociedades nacionalsocialistas, fascistas o soviéticas. En esta *tercera etapa* de evolución de la idea de tolerancia, lo más frecuente es fundar la tolerancia en el *respeto* que cada persona ha de mantener hacia los demás. «Por el respeto que le debo a usted como persona tolero sus afirmaciones aunque no las comparta.» Ésta es la fórmula que escuchamos una y otra vez en las más diversas esferas de nuestra democracia. Pero acaso lo que afirma con evidencia mi interlocutora es el haber sido concubina del faraón Amenophis IV. ¿No habría entonces que concluir que, precisamente porque respeto a mi interlocutora como persona, *no puedo tolerar* sus «opiniones», cuando a través de ellas afirma en mi presencia tales delirios, siempre que ellos no se mantengan en el género literario de la representación teatral o de la broma? Porque si mi interlocutora insiste en la afirmación de su evidencia no podría seguir «respetando» sus afirmaciones como procedentes de una persona en sus cabales; y si no soy psiquiatra, tendré que limitarme a darme la vuelta, a interrumpir el diálogo y a dejar que esa persona enloquecida siga proclamando sus delirios.

Tolerancia como desprecio, como impotencia y pseudotolerancia

La tolerancia, de hecho, no se funda tanto en el amor a la libertad ajena cuanto en el temor ante las conductas de los otros; ni tanto en el respeto cuanto en el desprecio por los actos u opiniones del prójimo.

Si nos atenemos a la idea misma de tolerancia, tal como ha sido definida, la tarea más importante que se nos abre es la de clasificar sus diferentes géneros, dentro desde luego de la tolerancia que hemos llamado *circular.* La tolerancia, como hemos dicho, presupone una relación asimétrica entre los términos S_1 y S_2, entre el tolerante y el que es tolerado. Esta asimetría se funda en la diferencia de la relación de poder, referido a la materia tolerada. Porque el tolerante (S_1) ha de tener el poder, como hemos dicho, para impedir la reacción de S_2, y cuando, previendo las consecuencias, *suspenda* (levante o quite, *tollere*) ese poder de represión o prohibición, entonces es cuando tolerará a S_2.

Por eso, no es lo mismo «prohibir» un libro o una película que «tolerarlo» o «tolerarla». Las películas *toleradas para menores* no son películas prohibidas, aunque podrían serlo en virtud del poder efectivo de la autoridad competente. La fórmula «prohibido prohibir» de los «revolucionarios del 68» no era otra cosa sino una reivindicación de la tolerancia ilimitada o, como dirían hoy dichos revolucionarios, de una «tolerancia sin fronteras». Y si entrásemos en el análisis de las razones por las que se suspende ese poder de impedir o de reprimir, encontraremos que, en la mayoría de los casos, y a pesar de las fórmulas de justificación, no es el amor o el respeto lo que mueve a tolerar, sino que más parece que el motor principal de esa «suspensión tolerante» sea la prudencia, y muchas veces la indiferencia o el desprecio o, por lo menos, la subestimación, en el contexto, de los «valores» tolerados. Lessing, en su *Nathan el sabio*, «tolera», con su alegoría de los tres anillos, las tres religiones del Libro, judíos, cristianos y musulmanes; pero lo hace en la medida en que considera irrelevantes sus contenidos *positivos* (dogmas, sacramentos, sacerdocio...) y solamente atiende a su «núcleo racional», la religión natural. El «tolerantismo ilustrado» de Lessing constituye en rigor un desprecio, o una subestimación inadmisible por los afec-

tados, en nombre de los valores universales, de los valores particulares que para las religiones positivas son los auténticos valores religiosos (el Dios de Abraham, el Dios de Jacob, Jesús o Alá, pero no el «Dios de los filósofos», ante quien nadie puede postrarse para orar ante Él, porque tampoco Él puede decirnos nada). El desprecio sobre el que Voltaire fundamentaba su tolerancia ante las religiones positivas iba mucho más allá que el de Lessing: esperaba que la tolerancia haría posible el enfrentamiento mutuo y abierto de las «supersticiones», y que este enfrentamiento tendría como resultado la destrucción mutua de esas religiones positivas.

Tolerancia negativa, tolerancia cero

Si el poder de impedir no existe, tampoco cabría hablar de tolerancia, salvo de un modo aparente. Es el caso de la «tolerancia de la impotencia»: quien no puede impedir el avance de las opiniones, creencias, prácticas, modas, etc., de la plebe, pero tampoco está dispuesto a «convivir» con ellas, no tiene otra alternativa que replegarse, retirarse (con todas las consecuencias que ello implica): *odi profanum vulgus, et arceo*. A quien así procede, a quien por inhibirse (o «pasar») parece tolerar, no se le puede llamar, por tanto, tolerante, y a lo sumo cabría hablar aquí de una *tolerancia negativa*. Que no se confunde con la tolerancia nula, que es intolerancia, como ocurre con la *tolerancia cero,* en terminología utilizada por el Departamento de Estado de EE UU a raíz del 11-S. La «tolerancia cero» es la negación de la tolerancia, es la intolerancia, pero formulada de modo positivo, a fin de conjurar el desprestigio que arrastraría, en las democracias homologadas, una declaración pública y formal de intolerancia. Un uso apoyado en otros usos paralelos, aunque más neutros, como es el caso de la «distancia cero» para representar la contigüidad o no distancia entre dos cuerpos «desde la perspectiva de la distancia», acaso teniendo en cuenta la posibilidad que mantienen los cuerpos contiguos considerados de distanciarse. (La fórmula *tolerancia negativa* como ausencia de tolerancia —no por negación de ella, como en la nula, sino porque no se dan las condiciones de la situación de tolerancia— no se corresponde estrictamente con la ex-

presión gramatical in-tolerancia, sin perjuicio de que en la «composición algebraica», tras la asimilación del producto de la intolerancia por intolerancia, al caso del producto de las cantidades negativas, pudiera pensarse otra cosa.) Por todo ello, y para evitar confusiones, en lugar de «tolerancia negativa» podríamos hablar de «pseudotolerancia», y de este modo cubriríamos también otras situaciones como las de la llamada «tolerancia pasiva», que equivale a la inhibición o a la indiferencia.

Los tres géneros de tolerancia del primer tipo

Supuesta la situación de tolerancia circular entre S_1 y S_2 cabe distinguir tres *géneros* de tolerancia, según las tres clases de situaciones de tolerancia (o de intolerancia) determinadas por la naturaleza de los sujetos operatorios que intervienen en la relación.

A) En un *primer género* introduciremos las situaciones de tolerancia-intolerancia entre *instituciones,* es decir, las situaciones en las que tanto S_1 como S_2 sean ellas mismas instituciones. O, si se prefiere, sujetos incluidos en ellas, pero tales que operan en representación de instituciones (como, por ejemplo, un ministro plenipotenciario, que al actuar como sujeto individual ante otro ministro plenipotenciario no mantiene con él relaciones propias de individuo a individuo, sino relaciones de Estado a Estado).

Este primer género de situaciones de tolerancia-intolerancia comprende varias especies, según que, o bien las instituciones sean políticas (Estados, partidos políticos), es decir, según que se trate de instituciones políticas, o bien se trate de instituciones de la «sociedad civil» (eclesiásticas —que pueden ser llamadas civiles en el sentido agustiniano de *La Ciudad de Dios*—, empresariales, deportivas, familiares) o, por último, tengan en cuenta a la vez las instituciones políticas y las civiles. Y todo esto, sin perjuicio de que, en ocasiones, no sea fácil trazar una línea divisoria. Una escuela de enseñanza pública tiene mucho de institución política, pero también puede funcionar como escuela privada (de la sociedad civil); por ello, las relaciones entre estas dos escuelas podrán clasificarse unas veces como políticas y otras veces como civiles.

B) En el segundo género, incluimos las situaciones de tolerancia-intolerancia entre una institución, política o «civil», y un individuo, que sea miembro de ella (súbdito, soldado, empleado, discípulo, feligrés...).

C) El tercer género comprende las situaciones de tolerancia-intolerancia entre individuos definidos como iguales o simétricos, en el contexto de alguna institución, o fuera de todo contexto si ello fuera posible. En principio, en este contexto, y según el concepto que hemos establecido de tolerancia-intolerancia, no cabría hablar aquí de situaciones de tolerancia-intolerancia; pero, sin embargo, si ello es posible, lo será en la medida en la que algunos de los términos afectados pudieran invocar a la propia institución, en la que se conforma la relación de simetría, para asumir una posición de asimetría suficiente a los efectos de reestablecer la situación de tolerancia-intolerancia. Tal es el caso de la llamada «corrección fraterna», por los teólogos medievales, a la que antes nos hemos referido: los «hermanos de orden» son iguales dentro de la institución; cuando uno de ellos corrige fraternalmente a otro, puede decirse que está tolerando su conducta en la medida en que suspende su poder de denunciarle al superior: pero esta tolerancia, en un momento dado, se convertiría en vicio (de relajación, de imprudencia, de adulación) y será preciso que entre en acción la *intolerancia* en nombre de la *caridad*.

La clasificación de la tolerancia/intolerancia en estos tres géneros es exhaustiva (no cabe introducir un cuarto género); pero no es disyuntiva, es decir, es posible encontrarnos con situaciones de intolerancia/tolerancia que participen de dos géneros o de los tres. La intolerancia/tolerancia política entre Estados o entre Iglesias es de primer grado; pero también podríamos advertir en ella rasgos de tercer grado, puesto que los ciudadanos de cada uno de los Estados, o los fieles de cada Iglesia también podrán participar de la intolerancia o tolerancia entre las instituciones a las que pertenecen. Pero no siempre, porque es posible que la intolerancia a escala de primer género (la intolerancia a las tendencias amistosas del Estado enemigo) sea incompatible con una tendencia a la tolerancia correspondiente a escala del tercer género (en el ejemplo, a la amistad entre individuos de los Estados enfrentados).

A) Tolerancia de primer género (entre instituciones)

La tolerancia de *primer género* es, como hemos dicho, la tolerancia que se establece entre instituciones en una situación asimétrica. Esta tolerancia, sin embargo, cuando lo es del modo más propio no expresa tanto una relación de respeto entre los sujetos tolerados, cuanto una situación de desprecio del tolerante hacia el tolerado. Y cuando la tolerancia deriva del respeto (o del algo similar: el miedo, o el reconocimiento de la fuerza de reacción del tolerado) entonces, y precisamente por la atenuación que ello implica en la potestad de suspensión —aunque siempre habrá que suponerla—, la tolerancia se transformará en prudencia y, muy especialmente, en prudencia política.

Caben varias especificaciones de esta tolerancia de primer género, según la naturaleza de las instituciones, que intervienen en la relación.

Tolerancia entre instituciones políticas

Ante todo una tolerancia entre instituciones políticas. La situación de tolerancia podemos encontrarla entre Estados que mantienen una relación de asimetría causal.

Si esta asimetría no existe, o si no es causal, no cabe hablar de tolerancia política. Antes de Cortés, las relaciones de Moctezuma con Carlos V no eran ni de tolerancia ni de intolerancia, simplemente no existían, en cuanto relaciones políticas. La situación más extendida es la situación de tolerancia de un Estado potente —de una gran potencia, de un Imperio— ante alguno de los Estados o instituciones políticas controladas por él. Es la tolerancia del Imperio romano ante las revueltas o insumisiones de algunas tribus marginales que hostigaban las fronteras; el Imperio tolerante podría justificar su actitud diciendo: *Aquila non capit muscas*.

La situación de tolerancia entre Estados, en principio equipotentes (pero manteniendo una asimetría probable ante una confrontación comercial o bélica), hace que un Estado tolere injerencias de otro, consideradas como importantes; injerencias que podría reprimir,

pero que no lo hace porque la represión traería mayores males. Éste es el caso en el que la tolerancia se aproxima más a la prudencia política. Que pueda darse el caso de una tolerancia prudencial recíproca no quiere decir que, al ser recíproca, entonces nos encontremos ante una situación de tolerancia simétrica, porque más bien se trata de una situación de dos asimetrías de poder yuxtapuestas (el Estado A tolera al B porque teme prudencialmente que si reprime sus injerencias puede recibir represalias más graves, y el Estado B tolera injerencias de A por la misma razón; pero la yuxtaposición de dos simetrías no es una asimetría).

Tolerancia entre un Estado y partes de este Estado

Hay que reseñar también la situación de tolerancia entre un Estado y las partes (o *partidos*) de este Estado.

Ante todo, las situaciones de tolerancia entre el Estado central y sus regiones autónomas (o «nacionalidades»): tolerancia relativa al cumplimiento de los plazos de tributación, de relaciones diplomáticas, etc. Estamos aquí ante un caso de tolerancia que se reduce plenamente al supuesto de la prudencia política, y que equivale a la flexibilidad o *epiqueia*, en cuanto moderación de la rigidez o de la intransigencia.

También podríamos reseñar aquí la tolerancia entre Estados de una federación de Estados; a veces, se encarece el federalismo como sistema que permite que se mantenga, en determinadas situaciones (las de Suiza, por ejemplo), la tolerancia de las mayorías respecto a las minorías. Lo que ya no es tan evidente es que nos encontremos aquí ante una situación de «tolerancia democrática» sino más bien de una autolimitación de cada grupo a entrar en un terreno (religioso, lingüístico, cultural, etc.) que pueda poner en riesgo la convivencia con los demás, es decir, una suerte de tolerancia de segundo grado (o reflexiva).

Mayores dificultades plantea la tolerancia de un Estado constitucional ante partidos políticos definidos por negar la Constitución (es decir, la tolerancia ante partidos anticonstitucionalistas, no sólo en abstracto, como sería el caso de un partido anarquista coherente, sino en concreto, que es el caso de quienes no prestan su acuerdo, a lo sumo sólo

un consenso coyuntural, a una Constitución determinada, como ocurre en España con el PNV y Batasuna, respecto a la Constitución de 1978). La cuestión de la tolerancia se nos presenta aquí enteramente como una cuestión de prudencia o de imprudencia política (por dejación de poder, por debilidad o por falta de fortaleza). En el Estado de derecho se traza una línea fronteriza que tiene mucho de metafísica: la violencia. Se tolerará cualquier partido político que defienda sus posiciones anticonstitucionales por vía pacífica, mediante el diálogo o el debate verbal («el pensamiento no delinque») y no se tolerarán los partidos que asuman la vía violenta. Convendría, en todo caso, profundizar en los fundamentos del «axioma»: *el pensamiento no delinque*. ¿Acaso este principio no ha sido incubado en el contexto metafísico del espiritualismo más extremado, que atribuye al «pensamiento humano» tal dignidad que obligaría a reconocerle un valor supremo y misterioso, y, por tanto, inerrancia o, en cualquier caso, respetabilidad, cualquiera que fuera su contenido? Desde una perspectiva materialista semejantes fundamentos carecen de toda validez. Aun en el supuesto de que aceptásemos *ad hóminem* el axioma, habría que añadir: «El pensamiento no delinque, pero delira con frecuencia» y, por consiguiente, delinca o no, puede ser peligroso o repugnante, y, por tanto, intolerable. Si no aceptamos el principio metafísico complementario: «Mi libertad me autoriza a pensar o a hacer lo que me venga en gana con tal de que mis pensamientos o mis acciones no interfieran en la libertad de los demás», que parte del supuesto de que un individuo, como si fuese una mónada leibniciana, puede pensar o hacer algo sin interferir en la libertad de los demás. Además, en todo caso, tenemos que referirnos aquí, en política, no ya a un hipotético pensamiento íntimo, privado, sino a un pensamiento público o publicado, por medio del lenguaje.

La dificultad aparece entonces en la suposición de que el «pensamiento publicado» no delinque. El pensamiento, el lenguaje, para hablar con Karl Buhler, no tiene sólo una función representativa, sino también una función apelativa. Pero entonces, ¿en qué se diferencia un lenguaje que defiende «teóricamente» el secesionismo de una apología de la secesión, de la insumisión, si no del terrorismo?

Se podría, a lo sumo, distinguir entre el pensamiento privado (no publicado) y el publicado. Se toleraría aquél pero no éste. Pero tal distin-

ción supondría la censura de prensa. La verdadera divisoria, ¿no habría que ponerla entre el «pensamiento anticonstitucional» individual, privado o publicado, y el pensamiento anticonstitucional como contenido del programa de un partido político? Pero el pensamiento anticonstitucional de un partido político organizado no implica únicamente su uso público (en el sentido de Kant), sino sobre todo un uso colectivo y «faccioso». La distinción entre la vía violenta y la vía pacífica, como criterio de tolerancia, se basa por tanto en el supuesto de que por la vía pacífica los pensamientos no ponen en peligro una constitución democrática, pues se confiará en que cada ciudadano tenga el juicio suficiente para llegar por sí mismo a una convicción «políticamente correcta». Pero este optimismo es totalmente gratuito. Y, en todo caso, la fórmula de la «tolerancia de la democracia a los partidos no democráticos» es totalmente ambigua, y en esta ambigüedad flotan las interpretaciones del artículo 16 de la Constitución española.

Porque o bien los partidos no son democráticos por ir contra el carácter democrático de cualquier Constitución (el caso de Adolf Hitler en la Alemania de 1933; o el caso de George Haider en la Austria de 2000), o bien esos partidos no son democráticos por ir contra una Constitución determinada, aunque vayan buscando una nueva democracia, una vez conseguida la secesión de la nación de referencia. El significado de la tolerancia en ambos casos es totalmente distinto. En el primer caso, el partido discrepante con una Constitución democrática no va propiamente contra el Estado, en su sentido real (Hitler no iba contra el Estado alemán, ni Stalin contra el Estado soviético); pero en el segundo caso, el partido secesionista que discrepa de la Constitución sí que va directamente contra el Estado, contra su propia existencia (en nuestro caso, contra España, como ocurre con el Partido Nacionalista Vasco). Castelar, el gran presidente de la I República española, conoció de hecho perfectamente esta distinción en su discurso llamado *del voluntario de Estella*, cuando dijo: «Yo quiero ser español y sobre todo español, y tenedlo entendido de ahora para siempre, yo amo con exaltación a mi patria; y antes que a la libertad, antes que a la República, antes que a la federación, antes que a la democracia, pertenezco a España.»

Tolerancia entre las iglesias

Por último es obligado referirse a la tolerancia entre las iglesias: a la tolerancia de la Iglesia católica respecto a las iglesias protestantes o, recíprocamente, a la tolerancia entre las iglesias cristianas y las musulmanas o judías. Esta especie de tolerancia fue denominada en su tiempo «tolerancia eclesiástica» (para distinguirla de la llamada «tolerancia civil»). Locke decía que el cristianismo era la más tolerante de todas las religiones (sin perjuicio de lo cual Locke no consideraba el catolicismo digno de ser tolerado, por su supuesta intolerancia). En esta opinión le antecedió el *Curso moral salmaticense* («¿Debe el cristiano tolerar las contumelias, que se le hagan? Que sí; porque esta tolerancia es como carácter de la profesión cristiana»). Sin embargo, muchas veces la tolerancia de una religión por otra es desprecio, y así interpretan algunos la tolerancia del islam (monoteísta) ante los cristianos sometidos en la España medieval: lo que importaba a los invasores omeyas no era tanto propagar su fe entre los *cafres* sino percibir el tributo de los infieles. Otras veces, la tolerancia que los príncipes practicaban o aconsejaban se fundamentaba en la consideración de la utilidad que para el reino podían tener los judíos, los calvinistas o los católicos (se ha hablado mucho de los efectos desastrosos que para la España de los Reyes Católicos pudo haber tenido la expulsión de los judíos, o para la Francia de Luis XIV la revocación del Edicto de Nantes de 1598, en el que Enrique IV había concedido una tolerancia, aunque muy limitada, a los hugonotes).

La tolerancia del desprecio es la tolerancia propia del «gobierno indirecto» de los ingleses ante las religiones animistas de las colonias: lo que buscaba el colonialismo depredador era el cacao, el caucho, etc., con desprecio absoluto, disfrazado de respeto, por las creencias bárbaras de sus pupilos. Feijoo (*Cartas,* 5, III, §59), a mediados del siglo XVIII, estaba bien al tanto del alcance de los debates sobre la tolerancia eclesiástica: «De todo lo que he discurrido sobre este cuarto argumento, colegirá V. S. claramente, que cuanto vocean los protestantes la libertad de conciencia, y recíproca tolerancia de unas religiones a otras, como debida a todo el mundo, todo es ilusión, y añagaza. Quieren sí la tolerancia; pero una tolerancia sólo cómoda

para ellos; esto es, quieren ser tolerados, sin ser tolerantes. Es verdad, que en la cualidad de tolerantes admiten dos excepciones. La primera, cuando se hallan sin fuerzas para oprimir a sus contrarios. La segunda, cuando de la intolerancia se puede seguir algún grave dispendio a su República: v. gr. una grande disminución del comercio, o de la población del Estado adonde dominan.»

Se ha querido observar que a las situaciones de intolerancia o de tolerancia religiosa debatidas en el siglo XVII y XVIII han sucedido (una vez «superadas» por el Estado agnóstico tales situaciones) las situaciones de intolerancia o de tolerancia política o cultural. Y aunque haya mucho de cierto en ello, la interpretación de esta «sucesión» no es tan cierta, porque podía sostenerse la idea de que el verdadero motor de las situaciones de intolerancia/tolerancia en el siglo XVII y XVIII habría sido el motor político y, por consiguiente, que más que de sustitución de los conflictos religiosos por conflictos políticos habría que hablar de debilitamiento de los conflictos religiosos (por debilitamiento o transformación de la fe) permaneciendo con todo su vigor los conflictos establecidos en el terreno político.

Tolerancia entre el Estado y la Iglesia

Dentro de este primer género de tolerancia estricta, habría que referirse a la «tolerancia entre el Estado y la Iglesia». Esta tolerancia, a la que se llamó «tolerancia civil», es la situación en la que se conformó precisamente el concepto moderno de tolerancia. La situación de intolerancia de la que se partía era la del Estado confesional intolerante del Antiguo Régimen: era la intolerancia defendida por todos los teólogos católicos, desde san Raimundo de Peñafort hasta santo Tomás, desde Francisco Suárez hasta Bossuet, desde Pío Nono, en el *Syllabus*, hasta los cardenales Gomá o Pla y Deniel, por terminar la enumeración de algún modo. Intolerancia, sin embargo, también de los reformados: los ejemplos de Calvino condenando a Servet, o de los anglicanos condenando a los católicos son citados constantemente. Como resultado de la presión de los Estados católicos intolerantes con los protestantes, no menos intolerantes que los católicos entre sí, surgiría el concepto moderno de tolerancia; aquí tendría aplicación

la regla algebraica a la que antes nos hemos referido: «La intolerancia de la intolerancia es la tolerancia.» Pero la tolerancia sólo se dará, si aplicamos el concepto que hemos establecido, cuando subsista la asimetría en poder del Estado tolerante respecto a la Iglesia tolerada. El *Acta de tolerancia* de Guillermo III de Orange, de 1690, se mostró tolerante con otras confesiones, pero excluyó a los católicos. José II, en su *Edicto de tolerancia* (un siglo después), era de hecho favorable a los luteranos. La Constitución de 1869 en España era tolerante con los cultos religiosos, pero seguía siendo confesionalmente católica (con todo lo que ello implicaba, en cuanto al sufragamiento del culto y el clero).

La tolerancia, según el concepto que hemos establecido, desaparecerá, no solamente en virtud de una intolerancia venida de otra parte, sino cuando la asimetría desaparezca. Es decir, en este caso, cuando el Estado se haga agnóstico, no confesional. Entonces ya no se hablará de tolerancia, sino de «librecultismo» del Estado (y aun así, los deístas como Voltaire, tolerantes ante las religiones positivas, a quien sin embargo atacaban, defendían las ventajas políticas de la religión natural). Un Estado aconfesional, por tanto, no es tolerante, pero tampoco intolerante; salvo que su posición evolucione hacia una intolerancia mantenida hacia todas las confesiones, como ocurrió en el Estado soviético durante la época de Stalin.

Tolerancia del Estado ante instituciones culturales, morales, estéticas...

Por último, nos referiremos a la tolerancia del Estado ante instituciones culturales, morales, estéticas, etc.; tolerancia que tampoco puede ser tratada en general. Ni siquiera cuando nos referimos a un Estado democrático, porque éste es siempre «más que una democracia», y no queda agotado por ella. La democracia supone una sociedad «ya en marcha», y no puede fingir que es capaz de refundir todas las instituciones dadas en esa sociedad. Si las rechaza, no será en nombre de una intolerancia residual, sino en nombre de una «intolerancia democrática» (que se opone al pluralismo cultural absoluto), la que ideológicamente se acoge, sin embargo, a los «de-

rechos humanos». Así, las democracias homologadas rechazan la cliteroctomía (más que la circuncisión), rechazan el burka, o la poliandria de algunos países islámicos; en nombre de la democracia plena rechazan la pena de muerte, y algunos tribunales no se atreven a ser intolerantes ante la negativa a recibir transfusiones sanguíneas, pero en cambio son tolerantes ante el tabú de la carne de cerdo. ¿Puede decirse que las democracias son también tolerantes ante el disco labial de los botocudos, o más bien que son defensoras de él, si asumen los principios de la «biodiversidad» cultural y natural?

B) Tolerancia de segundo género: entre instituciones e individuos

En cuanto a las situaciones de tolerancia o intolerancia que hemos llamado de *segundo género*, la primera observación que conviene expresar es que en las diferentes especies de este género se mantienen plenamente las relaciones de asimetría de poder que hemos establecido:

Tolerancia del Estado ante sus súbditos o ante sus ciudadanos

Así, en la tolerancia del Estado ante sus súbditos, o ante los ciudadanos, desde las situaciones de tolerancia administrativa (la de la Agencia Tributaria que tolera pequeños fraudes a los contribuyentes, o el capitán que tolera a los soldados ciertas licencias —y aquí la tolerancia equivale a transigencia o flexibilidad—) hasta la tolerancia de opiniones, la tolerancia ilustrada de Federico II: «Mis vasallos y yo hemos llegado a un acuerdo, ellos dicen lo que quieren, y yo hago lo que me da la gana»; tolerancia ilustrada que, de algún modo, defendería Kant, a la manera escolástica, mediante su distinción entre el «uso privado» y el «uso público» de la razón. Como si Kant hubiera sintetizado la Ilustración lograda por «el siglo de Federico», en el que el déspota ilustrado puede decir: «Pensad lo que queráis, pero obedeced.» Precisamente el tipo de tolerancia que indignó al

Sturm und Drang y especialmente a Hamann, que se fundó en este punto para acusar a Kant de pedante conformismo, propio de un hombre de estufa que, desde su habitación, creía haber alcanzado con sus especulaciones la «libertad de la razón».

Tolerancia de la Iglesia con sus fieles

Habrá que reseñar también las relaciones de tolerancia de la Iglesia con sus fieles. Las observaciones de Locke o del *Curso salmanticense* que hemos citado anteriormente, podrían quizás justificarse en esta línea. Pero la Iglesia católica, gracias al sacramento de la confesión, fue siempre mucho más tolerante, menos rigorista, diríamos, en materia de moral y de costumbres, que la mayor parte de las sectas reformadas. Su intolerancia se dirigió más bien, y no siempre, a lo que se llamaban «pecados contra el Espíritu Santo».

Tolerancia de empresa, de padres, de maestros

Como especies de tolerancia de este segundo género habría que hablar también de la tolerancia de la empresa respecto a sus empleados, cuanto a puntualidad, residencia, etc.; de la tolerancia de los padres respecto a los hijos, de la tolerancia del maestro respecto a sus discípulos. Son evidentes las dificultades para establecer la línea que separa estas especies de tolerancia de la «indulgencia», de la imprudencia culpable o de la negligencia: la tolerancia deja muy pronto de ser aquí una virtud, y se convierte o aproxima peligrosamente al vicio o al delito.

C) Tolerancia de tercer género: tolerancia entre individuos

El *tercer género* de tolerancia, la tolerancia entre individuos, comprende también diversas especies, que interesa mucho tener en cuenta en un análisis de la sociedad democrática. Hay que comenzar advirtiendo que si los individuos entre sí se mantienen en situación de igualdad, en cuanto al poder, no cabrá propiamente, como hemos di-

cho, hablar de tolerancia entre ellos. Se trata más bien de una pseudotolerancia, aquella que presentó Voltaire como su gran descubrimiento: «Debemos tolerarnos todos unos a otros nuestras necedades.» Pero el pensamiento de Voltaire es, en su brillantez, muy ligero y superficial; lo que él entiende por tolerancia es simplemente afabilidad, cortesía o templanza, es decir, moderación de la litigiosidad, que puede ser debida a muchas causas, generalmente al desprecio, a la prisa o a la indiferencia.

La cuestión es delimitar las condiciones que han de darse para que se establezcan los contextos de la igualdad simétrica en los casos que admiten la simetría. Contextos en los que dos personas pueden aparecer en relaciones de igualdad o de simetría, pero de suerte que cada una de ellas pueda, en un momento dado, *no tolerar la conducta de otra*, basándose en la posibilidad de apelar a la institución que protege el contexto en el que aparece la igualdad. Tal era el caso de la corrección fraterna de la que hemos hablado, o el caso de los oficiales del ejército que toleran a compañeros suyos la expresión de frases derrotistas o antimilitaristas, hasta que alguno de ellos da cuenta a sus superiores. Otro tanto habría que decir de la tolerancia entre los cónyuges, en la que uno de ellos siempre puede no tolerar a otro denunciando el contrato matrimonial.

Aquí la tolerancia puede llegar a parecer recíproca, aunque la relación sólo sea simétrica por yuxtaposición de asimetrías, aceptado el contexto institucional que la establece.

La pseudotolerancia en la relación entre individuos

Cuando la relación entre los individuos no es de igualdad institucional, la tolerancia entre dos sujetos iguales es aparente. Habrá que hablar de pseudotolerancia, puesto que nadie tiene poder sobre el otro, en función de una institución definida. Sin embargo, cabría hablar aquí de una tolerancia de segundo grado, de una «tolerancia de mi tolerancia», o «tolerancia reflexiva», cuando el poder de reprimir que la fundamenta no vaya referido a las acciones o conductas de otros individuos, sino a mi propia conducta que, intencionalmente al menos, podría ir dirigida a reprimir la conducta del otro o,

por lo menos, a estorbarla. Quien, ante determinadas expresiones o conductas de un vecino exclama: «No puedo tolerar tales expresiones o conductas», su poder de tolerancia acaso carece de la capacidad para reprimir esas expresiones o conductas, pero en cambio tiene el poder de manifestarlas (con el consiguiente estorbo de la libre expresión, sin obstáculos, de las mismas). Lo que la tolerancia de segundo grado «levanta», no será tanto el poder de reprimir al vecino sino el propio poder del intento de reprimirlo o estorbarlo. Y esta tolerancia (que puede manar del desprecio, de la comodidad, de la pereza, de la cobardía o de la inhibición) no es tanto una virtud característica sino una especie a veces de prudencia, a veces de no litigiosidad, y acaso simplemente un vicio, aunque pueda aparecer como cortesía o afabilidad.

Sin embargo, en las democracias actuales, es esta pseudotolerancia la que comúnmente se predica con más frecuencia, por sus ideólogos, y por el público en general, como virtud democrática. La ideología democrática fundamentalista funda esta pseudotolerancia en el respeto; en el respeto a la libertad del otro, en el respeto o interés por las «creaciones» de su espíritu, etc.

Pero este concepto es ambiguo. Porque o bien ese respeto se funda, desde el punto de vista ético, en la generosidad (es el caso de la «tolerancia pedagógica», la del maestro que tolera las objeciones ingenuas del alumno para no destruir la confianza del objetor en sus propias fuerzas dialécticas, y aquí la tolerancia tiene que ver mucho con la paciencia), o bien el respeto puede basarse en el reconocimiento de la posibilidad de que el otro me corrija o me supere. Tolero sus objeciones, y esto es una tolerancia basada en el reconocimiento de mi impotencia, cuanto a la fuerza de convicción de mis propios argumentos, o incluso cuanto a la fuerza para probar su propia verdad. Aquí más que hablar de tolerancia habría que hablar de autocrítica de mi prepotencia.

Pero cuando el respeto ante otros sujetos no pueda ser mantenido en estos términos, entonces la llamada tolerancia puede equivaler prácticamente otra vez a un vicio, a una corrupción de la tolerancia. Porque es el respeto al otro el que precisamente obligará a no tolerarle sus opiniones si éstas se consideran graves; y no ya en general sino ofensivas para mi propia persona. Pues yo puedo tolerar (es decir,

mantener la paciencia o la prudencia) que otra persona exprese opiniones inofensivas para mi persona (pues si fueran ofensivas para una institución estaríamos en el segundo género de tolerancia). Pero si alguien expresa ante mí afirmaciones «apofánticas» ante las que yo, como sujeto corpóreo, tengo que tomar posición en el caso de que las tome en serio (porque su intencionalidad me envuelve, por ejemplo, cuando mi interlocutor me dice que está poseído por un espíritu que me vigila), entonces el respeto al otro, considerándolo como persona «racional», es decir, como persona que puede compartir conmigo informes de carácter práctico, me obligará a debatir con él. Y no podré tolerar que el otro me falte al respeto declarando ante mí cosas absurdas o que simplemente equivalgan, si las tolero, a hacerme cómplice de sus delirios.

¿Qué poder puedo tener yo para no tolerar a un individuo semejante, en situación de igualdad ante mí? Únicamente el propio poder de mi intolerancia, es decir, mi poder de rebatirle, de cortar el diálogo, o de romper mi relación de persona con él, dándole la espalda. Si lo tolero no será por respeto a él sino porque no ejerzo mi poder de ser intolerante, por las razones que fueran, por ejemplo, porque interpreto sus afirmaciones como si me encontrase ante una declamación literaria; en estos casos la intolerancia podría parecer locura, aunque no lo sea. Es la intolerancia de Don Quijote ante el retablo de Maese Pedro. Pero el verdadero significado de esta tolerancia hay que verlo en lo que él tiene de ruptura o transformación de las relaciones personales: o bien tolero al otro sus afirmaciones considerándolo como si fuera un enfermo o un loco; o bien lo tolero pasivamente, para evitar males o inconvenientes mayores.

Resulta por tanto que la tolerancia activa, mantenida a través del diálogo, tiene grandes probabilidades de acabar casi siempre en ruptura de las relaciones personales de los dialogantes, lo que no deja en buena situación las teorías optimistas de Habermas y seguidores suyos, en torno a las virtudes del diálogo democrático.

Lo que suele entenderse, en general, por tolerancia en la sociedad democrática es una corrupción de la propia democracia. Porque la democracia no implica, en principio, respeto incondicionado de los ciudadanos ante cualquier tipo de «pensamientos» de los demás, ni menos aún ante su «libertad de pensamiento», pues es evidente que lo primero que hace falta para que haya libertad de pensamiento es que haya pensamiento. Y no pueden confundirse los pensamientos racionales con las creencias delirantes. La pseudotolerancia democrática ante individuos que expresan una y otra vez ante nosotros «creencias» delirantes se basa, a lo sumo, en un repliegue de las relaciones interindividuales a la zona en la que todos nos igualamos en cuanto consumidores de un mercado. A la zona en la que las opiniones también se venden como en el mercado, en la forma de opiniones de adivinos, lectores de horóscopos, reencarnados que aparecen en la telepantalla, chamanes, predicadores o simplemente gentes que «ven visiones» de la Virgen o de san Antonio, exigiendo «respeto» ante las evidencias que dicen tener. Pero en este caso, lo que se llama *tolerancia* no se funda en el respeto sino en un juicio de «conveniencia mutua entre vendedores»; es decir, no se trata de tolerancia, sino de pseudotolerancia. «Vive y deja vivir», es el lema metafísico de la tolerancia democrática; su traducción *positiva* podría ser ésta: «Vende y deja vender»; o bien: «Compra (si puedes) y deja comprar a los demás.»

Concluimos: lo que hoy llamamos «tolerancia» y que ordinariamente consideramos como una virtud democrática propia de gentes «maduras y civilizadas» cubre situaciones demasiado heterogéneas como para poder calificarlas a todas de un mismo modo. Sólo en un 10 por ciento de los casos, por decir algo, la tolerancia puede considerarse una virtud (tolerancia pedagógica, tolerancia autocrítica...). En el 90 por ciento de los casos restantes la tolerancia o bien es un modo de encubrir el pluralismo institucional democrático, o bien es expresión de temor, de debilidad o de desprecio, o bien es adulación, escepticismo o impotencia. Demasiadas cosas distintas entre sí, como para llamarlas por el mismo nombre, para meterlas a todas en el mismo saco, y transferir las condiciones de unas a las otras.

El tributo democrático

En cuanto a los conflictos que se suscitan entre los vectores de la capa basal de la sociedad democrática, acaso pudiera concluirse que

los conflictos «vectoriales» en las ramas operativa (poder gestor/contribución) y, sobre todo, en la determinativa (poder tributario/tributación) tienen un carácter genérico, es decir, que se extiende a todas las sociedades políticas. Pero estos conflictos, que tienen lugar en la confluencia de la armadura reticular con la armadura básica, a través de los procesos de tributación de la capa basal, aunque son genéricos a cualquier sociedad política, alcanzan en las sociedades democráticas caracteres muy específicos.

Las contradicciones que plantea la tributación en la sociedad democrática tienen que ver con la distinción misma entre lo *público* y lo *privado*, entre el *ciudadano*, como miembro de la sociedad política (a la que se incorpora sobre todo a través de su derecho al voto) y el *hombre,* como miembro de la sociedad civil que cultiva sus negocios «privados» y que sólo se yuxtapone a aquél a través del *deber* de la tributación, y ello gracias a constituciones que incorporan, por mera yuxtaposición, al *Estado de derecho constitucional* las exigencias de un *Estado social de derecho.* Un Estado social de derecho que procede, además, de fuentes no democráticas, concretamente de la Unión Soviética (o, en España, de las leyes sobre la Seguridad Social, las vacaciones pagadas, etc., de la época de la dictadura franquista), que fue la inspiradora del *New Deal* de los años treinta o del *plan Beveridge* de los años cuarenta, y aun de la misma teoría del Estado de bienestar.

El panjuridicismo propio del Estado constitucional de derecho democrático propenderá a reformular, en términos jurídicos, incluso los componentes sociales y sobre todo políticos que están explícitos o implícitos en los procesos de tributación. Y esta pretensión encuentra un camino directo abierto gracias al desarrollo de la doctrina del llamado «Estado pleno de derecho», y del reconocimiento de esa doctrina como norma constitucional-política de muchos Estados concretos. Las leyes tributarias dejarán de ser entonces consideradas como normas singulares y aun excepcionales dentro del cuerpo legal. Se postulará que en un Estado de derecho la Ley tributaria habrá de entenderse como una norma jurídica equiparable a las demás normas del ordenamiento jurídico (equiparación que, por cierto, y antes de la formulación explícita de esta teoría, encontramos ya prefigurada en el libro V, capítulo 3, artículo 13, *De legibus*, de Francisco Suárez).

Esta equiparación determinará una reconceptualización de los diversos tipos de tributos que llevarán a separar los *impuestos* de las *tasas y tributos especiales* (y, por supuesto, también de las *exacciones parafiscales*), a efectos de considerar sólo a aquéllos (en tanto dependen de normas legales en su sentido pleno, y no de decretos leyes o de disposiciones de menor rango) y a considerar los *impuestos* (directos o indirectos, pero sobre todo los indirectos) como los «auténticos tributos». Más aún, el panjuridicismo aplicado al campo tributario llegará a inspirar la definición, conceptualmente jurídica, del tributo no tanto como una relación de poder establecida entre el «sujeto pasivo» y la autoridad tributaria (que, según Suárez, todavía seguía siendo el emperador, o el monarca en funciones de tal) sino como una relación estrictamente jurídica, a saber, como una *obligación* que vincula a los llamados «sujeto pasivo» y «sujeto activo» del tributo. Una relación sometida, por tanto, a los tribunales de justicia, ordinarios, supremo y de garantías constitucionales.

La equiparación no se apoya únicamente, sin embargo, en la circunstancia de que tanto el *ente público* —expresión cuyo cuño metafísico difícilmente puede ser superado por ningún escolástico— a través de los abogados del Estado, como los «sujetos pasivos», puedan dirimir sus conflictos ante los tribunales, sino también en la premisa de que las democracias parlamentarias atribuyen el poder legislativo al Parlamento, en cuanto representantes del pueblo; por lo que, en consecuencia, una norma tributaria ya no tendrá que interpretarse en el contexto de una relación de poder «externo» con el sujeto pasivo sino en el contexto de una relación del pueblo consigo mismo.

La dialéctica (o contradicción) del tributo, en su esencia más abstracta, podría formularse de este modo: el tributo presupone la propiedad privada, porque sólo puede tributar el propietario de bienes raíces, de bienes muebles o de bienes indeterminados, expresados en papel moneda, es decir, en la terminología jurídica pertinente, el sujeto del *hecho imponible*; pero, al mismo tiempo, pone en tela de juicio (y desde luego, limita y recorta en la práctica) el mismo núcleo de la propiedad privada, gracias al cual la institución del tributo existe y puede seguir existiendo.

Podría argumentarse que el tributo no limita la propiedad privada sino la apariencia de esta propiedad, lo que el propietario cree ad-

vertir respecto a aquellas partes vinculadas a su propiedad y que no le pertenecen precisamente porque tiene que tributarlas. La propiedad fenoménica (que podríamos visualizar en el montón de trigo acumulado por el agricultor con el trabajo de sus manos) será sólo una apariencia, porque su propiedad esencial habrá de ir referida a aquella parte del montón que permanezca después de ser retirado el diezmo. Pero ¿cómo separar la línea divisoria entre el *fenómeno* y la *esencia* en estos casos?

No parece, en todo caso, una línea fronteriza interna sino una línea arbitrariamente *impuesta* desde el exterior: la décima parte está dada en continuidad con las otras partes del montón de trigo; al igual que retiramos la décima parte de ese montón de nuestro ejemplo, podríamos retirar dos tercios o cuatro quintos, y, en el límite, el montón íntegro. Con ello, la tributación se transformaría en confiscación.

En cualquier caso, el tributo establecido sobre la propiedad de un propietario constituye claramente un índice de la dependencia que la propiedad entera tiene respecto a la propiedad residual. La propiedad le ha sido entregada al propietario dentro de la sociedad política, como una participación de una propiedad política global. Previa a la propiedad privada habría que postular, por tanto, la propiedad colectiva característica de la propiedad preestatal, y, muy especialmente, de la propiedad predemocrática.

Tributo y confiscación

La frontera entre la parte segregada por el tributo y la parte que permanece para el propietario es de «geometría variable». En el límite, el tributo se convertirá en confiscación. Son dos figuras jurídicas diferentes pero que, como ocurre con las figuras de la circunferencia o de la elipse, se mantienen en la perspectiva de la transformabilidad de la una en la otra: el tributo es una confiscación limitada, así como la confiscación es un tributo ilimitado. Los límites entre tributación y confiscación aparecen claros en el papel del derecho tributario concreto; pero en la realidad de la vida «civil» la confiscación ronda siempre a la tributación, y toda tributación tiene un punto de intersección con la tributación. Ésta es la dialéctica que la historia del

tributo, y especialmente del tributo en las sociedades democráticas, que reconocen como fundamento del sistema la propiedad individual, tiene que aclarar. Sin olvidar la conocida observación de Catalina de Rusia: «Los filósofos [los juristas, diríamos hoy] escriben sobre el papel que todo lo resiste; los políticos, sobre la piel de los ciudadanos, que es muy irritable.»

Estructura tributaria y sistema político

Si el sistema tributario sólo tiene sentido en el contexto de la sociedad política, habrá que concluir que la estructura del sistema tributario podrá tomarse siempre como un reflejo muy fiel de la estructura del sistema político, aunque muchas veces el reflejo esté distorsionado y no sea fácil establecer las correspondencias. Otras veces ocurre lo contrario. Es el caso del sistema de titulaciones de los sujetos pasivos del impuesto sobre la renta y sobre el patrimonio tal como ha ido evolucionando en la democracia española de 1978, sobre todo a raíz de la *Ley de reforma tributaria* (18/1991 y 19/1997). Porque un sistema político de democracia parlamentaria en el que a cada ciudadano corresponde políticamente un voto; un sistema en el que se practica la institución de la «jornada de reflexión» (que supone el carácter individual de la conciencia: el voto habría de ser un voto «en conciencia»), entonces, en este sistema, el ciudadano habrá de ser tratado como un sujeto autónomo, abstrayendo su vinculación a grupos y, en particular, a la familia (cuyos vínculos se han declarado en la democracia como contingentes, disolubles, saltando por encima, en gran medida, de los vínculos que establecen los derechos de herencia).

Por ello, a este ciudadano con voto individual se le hará corresponder con un contribuyente con titulación profesional individual, tanto en la declaración de la renta de las personas físicas, como en la declaración del patrimonio. Otra cosa es que esta titulación individual sea, tanto en las elecciones parlamentarias como en el tributo, una abstracción (por no decir una ficción jurídica) en el momento en el que resulta que el individuo, como elector, no figura sólo como elemento de la clase o colectivo común de todos los electores españoles sino que figura también

como elemento de otras clases o colectivos (por ejemplo, municipales o de comunidades autónomas). Y, como contribuyente, no figura sólo como contribuyente de la sociedad política común sino como contribuyente de un municipio o de una comunidad autónoma. En cuanto pertenece a estos subconjuntos diversos de una misma sociedad política, el elector adquirirá pesos diferentes en función del subconjunto al que además esté adscrito (un voto soriano a las elecciones del Parlamento nacional podrá pesar tanto como quince votos sevillanos), pero otro tanto ocurre con el contribuyente.

La idea de un «sistema tributario justo» como imposible político

La idea de un «sistema tributario justo» como sistema ordenado capaz de sostenerse sin generar entropía en una sociedad democrática es una idea límite, un imposible político, como pueda serlo el *perpetuum mobile* en termodinámica. La justicia sólo tiene sentido con un alcance limitado a las «reglas de juego». No cabe, según esto, admitir la posibilidad de una disciplina científicamente cerrada o inmanente denominada «derecho tributario» que se atenga, como a su contexto determinante, a la idea de un «sistema justo distributivo». Este «sistema justo» sólo podrá circunscribirse al terreno de la justicia formal establecida en el sistema tributario, pero descontando la materia de la tributación y otros muchos contenidos. La dialéctica de las relaciones *ad intra*, u homogéneas, que tienen que ver con la tributación, puede hacerse derivar, por tanto, de la incompatibilidad entre la necesidad de un juicio fiscal y la imposibilidad de un juicio justo o con equidad. De otro modo, la equidad formal genera siempre desigualdad material, y no por error del juicio fiscal sino por estructura. Las discriminaciones objetivas consolidan la decantación en capas y clases económicas de la sociedad política y son tanto una medida de la desigualdad social como un procedimiento de igualación. Unas veces por discriminaciones inversas (que diferencian, según las tasas, a los que contribuyen y a los exentos privilegiados) y otras veces por discriminación directa (quienes más contribuyen se estratifican en las capas superiores de la sociedad, de suerte que la mayor contribución refuerza su prestigio y estatus; porque quienes no

contribuyen en absoluto son los desempleados, los mendigos y los marginales, a quienes en muchos sistemas políticos se les quitaba incluso el derecho al voto). La tributación proporcional equitativa no sólo presupone la desigualdad entre las capas sociales sino que cuenta con ella, y la refuerza, legitimando al más rico precisamente porque tributa más. *Según esto habría que considerar «más democráticos» los impuestos indirectos que los impuestos directos.*

Planificación y trabajo individual en la democracia

Las expresiones más específicas de las contradicciones que venimos analizando las encontramos, a nivel estructurativo, en la confluencia del poder planificador y de las corrientes reales de la producción. El poder planificador del Estado (la «planificación central») ha de poner a disposición de las «empresas privadas» los proyectos anuales, quinquenales, etc., pertinentes de interés público, constituyéndose como empresa (a título subsidiario) en los casos en los que no concurra espontáneamente la empresa privada (hablamos de infraestructuras: como autopistas, puertos, vías férreas, astilleros, grandes siderurgias, tendidos eléctricos de alta tensión, satélites de comunicación, etc., o de producciones de interés nacional: ganadería, universidades, fabricación de barcos, aviones o transportes).

Frente a la empresa pública —o frente a la empresa privada reconocida de interés público y a veces subvencionada por el Estado o con su participación— se levantan ahora los grandes sindicatos, que encuadran a la casi totalidad de los trabajadores por cuenta ajena (de modo paralelo, en la capa basal, a como los partidos políticos encuadran, en la capa conjuntiva, a los ciudadanos, en tanto que votantes). Es generalmente reconocida la estrecha correspondencia que media entre partidos políticos y sindicatos (y ello sin necesidad de llegar al caso de que éstos sean, como se decía antes, meras «correas de transmisión» de los intereses de aquéllos). El arma principal de lucha de la «sociedad civil» (de los trabajadores) contra la «sociedad política» (representada por el partido mayoritario) no será ahora el voto al partido de la oposición, o la abstención activa («de castigo»), sino la huelga.

De este modo, la huelga de los trabajadores, sobre todo en el caso de una huelga general (de la que ya hemos hablado antes), adquiere un significado político y no ya meramente partidista, por lo que implica de censura al gobierno, es decir, a su planificación basal, y también a la planificación global, del mismo modo a como las voluntades individuales «privadas», en el acto de introducir el voto secreto en la urna, se transforman en voluntad general y pública al abrirse las urnas para su escrutinio. Y así como los votos de los ciudadanos, aunque «canalizados» a través de los partidos políticos, siguen figurando como votos individuales, aunque anónimos (además, el ciudadano puede abstenerse de votar en la mayor parte de las democracias «avanzadas»: hay que respetar su «libertad privada»), así también la huelga de los trabajadores, aunque canalizada por los sindicatos, figurará también como una huelga de individuos, pero que ya no podrá ser anónima a efectos salariales.

De aquí que el derecho de huelga, en democracia, habría que entenderlo como un derecho subjetivo individual del trabajador (o de un conjunto de trabajadores, pero tomados éstos como conjunto distributivo —el *uti singulis* de la sentencia del 8 de abril de 1981— y no como un conjunto colectivo-atributivo), y no como un derecho del sindicato, incluso en aquellas situaciones a las que los sindicatos hayan dejado de ser organizaciones autofinanciadas de trabajadores, para convertirse en órganos de carácter público financiados (en parte, directa o indirectamente) por el propio Estado. *Es el trabajador individual y libre, y no el trabajador sindicado o asociado, quien se pone en huelga en una democracia.* Sin perjuicio de lo cual se reconoce, a veces, por los tribunales, que «determinadas medidas de presión de los trabajadores frente a los empresarios son unos derechos de aquéllos [¿distributivamente? ¿atributivamente considerados?]; es el derecho de los trabajadores a colocar el contrato de trabajo en una fase de suspensión [huelga] y de ese modo limitar la libertad del empresario a quien se le veda contratar otros trabajadores y llevar a cabo arbitrariamente el cierre de la empresa» [y esto equivale, por parte del tribunal, a interpretar a los «trabajadores de una empresa» como una totalidad atributiva].

Por consiguiente, a los trabajadores, y menos aún a los sindicatos, no les asiste ningún derecho democrático para impedir (por medio de

los llamados piquetes de información o por cualquier otro procedimiento) que un trabajador cualquiera vaya a su trabajo resistiendo las llamadas a la huelga. Cuando esto no ocurre (en las llamadas huelgas salvajes, en las que los trabajadores no respetan los servicios mínimos que se estiman imprescindibles por el poder planificador), entonces la huelga general tendrá que ser considerada como huelga revolucionaria, que se enfrenta no ya a un Gobierno sino a la propia Constitución democrática del Estado. Una huelga general revolucionaria es incompatible, según esto, con la democracia (lo que no quiere decir que no sea «justa»); y todas las veces que se practique, toda las veces en las que el ciudadano trabajador va a la huelga general en cuanto afiliado a un sindicato, equivaldrán a otras tantas contradicciones características de la Constitución democrática.

La guerra entre las democracias

Las contradicciones de la sociedad democrática en su capa cortical son las más intensas, y las que suelen alcanzar caracteres catastróficos, sobre todo cuando se manifiestan a través de la guerra. La guerra tiene lugar entre Estados; la contradicción genérica implicada en una guerra deriva del hecho de que al poder militar (como vector descendente) no se le puede oponer un vector contrario emanado del propio Estado, porque en este caso no habría guerra, sino rebelión, subversión o, como se dice metafóricamente, «guerra civil». Lo que actúa frente al poder militar del Estado es otro Estado, y éste actúa desde el exterior. ¿Cómo considerarlo, por tanto, como un vector ascendente? ¿No hay que reconocer una contradicción en la definición de un ataque exterior como si fuese un «ataque ascendente»? Un ataque que suele ser además invocado como justificación política de la guerra, a efectos de que sea clasificado como «guerra defensiva» o preventiva de un ataque.

La respuesta habría que comenzar a buscarla en la misma existencia de un poder militar, como órgano interno de un Estado. Pero como un órgano situado en su capa cortical, en cuya «internidad» figura la acción misma del ataque exterior. La contradicción reside, por tanto, en la misma realidad de la capa cortical, que manifiesta hasta

qué punto la soberanía, autonomía (por no decir también autarquía) de una sociedad política, incluso su disposición pacífica, atributos a través de los cuales se define esa sociedad, son, más que atributos efectivos, atributos intencionales, puesto que la realidad es que cada sociedad política, por autónoma que se proclame, está condicionada y codeterminada por las demás sociedades políticas que la envuelven. En particular, su proyecto pacifista está desmentido constantemente por la efectividad de su poder militar, como se hace explícito en el refrán antiguo: «Si quieres la paz, prepárate para la guerra.» Por su parte, dice Clinias en el Libro I de las *Leyes* de Platón: «[...] lo que la mayoría de las gentes llaman paz no es más que un nombre, y en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad con todas las demás.»

Pero en la sociedad democrática, la contradicción se estrecha desde el momento en el que se da por supuesto (por el llamado «derecho internacional público») que las sociedades democráticas han de mantener entre sí relaciones pacíficas; y, sin embargo, en el momento en el que una potencia declara la guerra a otra, ésta, en virtud de su misma respuesta bélica, instaura ya una «guerra legal», puesto que el derecho internacional reconoce la legalidad de una guerra defensiva. Por supuesto, el agresor tampoco se declarará explícitamente como tal, sino que habrá preparado un *casus belli* previamente, que permita construir la ficción jurídica interna de la guerra legal defensiva.

En el tratado de renuncia a la guerra del 27 de agosto de 1928, el llamado pacto Briand-Kellog, se estableció lo siguiente: «El presidente de los Estados Unidos de América, el presidente de la República francesa, Su Majestad el rey de Bélgica, el presidente de la República Checoslovaca, Su Majestad el rey de la Gran Bretaña, Irlanda y los dominios británicos, el presidente del Reich alemán, Su Majestad el rey de Italia, Su Majestad el emperador de Japón, el presidente de la República de Polonia [...] han acordado los siguientes artículos: Artículo 1. Las Altas Partes Contratantes declaran solemnemente, en nombre de sus respectivos pueblos, que condenan el recurso a la guerra para la resolución de los conflictos internacionales, y que renuncian a ella como instrumento de su política nacional en sus relaciones con las otras naciones [...]» Sin embargo, sabemos que tres años más tarde Su Majestad el emperador de Japón invadió

China, y que pocos años después el canciller del Reich alemán invadió Checoslovaquia y Polonia. Y a continuación las restantes potencias firmantes se empeñaron en el conjunto de guerras legales que, junto con las ilegales, solemos englobar bajo el nombre de «segunda guerra mundial».

Se dirá que la contradicción del tratado de París de 1928 y las declaraciones de guerra de los años siguientes fueron «contingencias» que no tenían nada que ver con las sociedades democráticas, puesto que estas guerras fueron debidas a la agresión de una potencia antidemocrática, como lo fue la Alemania nazi. Pero lo cierto es que las potencias democráticas también entraron, sin perjuicio del tratado de París, en «guerra legal» (y algunas potencias, como España, no entraron en guerra, sin necesidad de haber firmado el tratado de París). Y que no puede darse por demostrado que la transformación de la Alemania que firmó el tratado de 1928 en la Alemania que invadió Polonia en 1939 fuese una «contingencia democrática», puesto que la transformación interior que llevó a Hitler al poder tuvo lugar por procedimientos estrictamente democráticos: en las elecciones de julio de 1932 los nazis obtienen 230 escaños (el 37 por 100) en el Reichstag; y aunque descendieron algo en las elecciones de noviembre, Von Papen, Von Schleicher y el propio Hindenburg, no encontraron otra solución que aceptar, el 30 de enero de 1933, como canciller del Gobierno alemán, al jefe de una coalición parlamentaria plenamente democrática, que se llamaba Adolf Hitler.

La contradicción interna que analizamos habrá que derivarla, por tanto, del hecho de que una constitución democrática que, como la Constitución de Weimar, se define a sí misma como defensora de la paz, sin embargo no sólo no puede descartar la agresión de una tercera potencia (por lo que tendrá que mantener un poder militar lo más fuerte que le sea posible) sino que tampoco puede descartar su propia, autónoma y autodeterminada transformación interna, en potencia agresiva.

En resolución, una sociedad democrática, desde ella misma (es decir, si no está asistida por tutelas extrademocráticas), no puede garantizar la paz en función de la cual, sin embargo, dice constituirse. Ni puede esperar, por tanto, que un Tribunal Internacional de Justicia garantice esa paz mediante la deslegalización de cualquier guerra,

puesto que si la potencia agresora tiene una fuerza mayor que las potencias dispuestas a ejecutar la sentencia del Tribunal Internacional de Justicia, éste no podrá evitar la guerra que había declarado a la primera. ¿Y quién puede afirmar que en los próximos siglos la situación internacional no se va a parecer más que a ninguna otra a la que se tejió en los años veinte del siglo XX, durante la cual se firmó el Tratado para la deslegitimación de la guerra?

Otras contradicciones de la democracia en las que no entramos

Habría que repasar ahora las contradicciones derivadas de la obligada confluencia entre las diferentes capas de la sociedad política, contradicciones que podríamos clasificar en tres tipos: las contradicciones derivadas de la confluencia de las capas conjuntiva y basal, las derivadas de las capas conjuntiva y cortical y las derivadas de las capas basal y cortical.

Cada uno de estos tipos de contradicciones se desarrollará obviamente a través de cada una de las ramas, no sólo en la línea horizontal (por ejemplo, las contradicciones entre el poder ejecutivo y el poder militar) sino también por líneas diagonales (por ejemplo, las contradicciones entre el poder ejecutivo y el planificador, o entre el poder ejecutivo y el poder diplomático).

La prolijidad de este análisis, cuyo sentido queda, nos parece, suficientemente dibujado, hace que desistamos en esta ocasión de cualquier intento de llevarlo adelante.

Conflictos entre los tres poderes

Imposibilidad de que un único legislador interprete la «voluntad general»

Pero las líneas de confluencia más obvias en torno a las que surgen las contradicciones de la sociedad democrática son aquellas que «separan» las ramas del poder político, aquellas que en el modelo

canónico figuran como poder operativo, poder estructurativo y poder determinativo.

Los conflictos entre estos tres poderes, actuando en la capa conjuntiva, son los más reconocidos en la vida diaria de la sociedad democrática. Son los conflictos que surgen regularmente entre el ejecutivo y el legislativo, entre el ejecutivo y el judicial y entre el legislativo y el judicial. Conflictos derivados del principio democrático de la separación de unos «poderes» que, sin embargo, originariamente, y siempre de algún modo, han de marchar juntos, o coordinados, pero cuya separación es obligada, sin duda, por el propio desarrollo de la sociedad política, sin que pueda alcanzarse una independencia efectiva mutua que no ponga en peligro la eutaxia de la sociedad democrática.

La existencia de tribunales *ad hoc* de conflicto es la mejor prueba del reconocimiento de la existencia de los conflictos y de la voluntad de neutralizarlos mediante sentencias que practiquen las figuras de la anástasis o de la catástasis; pero no es prueba de que los conflictos no existan. El postulado *ad hoc* que Bertrand Russell estableció prohibiendo escribir en la doctrina de las clases lógicas fórmulas del tipo F(F), abriendo así su «teoría de los tipos», no demostró que la teoría de los conjuntos está libre de contradicción sino que la más importante podía ser conjurada mediante una sentencia de conveniencia.

La separación de las ramas ejecutiva y legislativa del poder político es, sin duda y evidentemente, una de las condiciones necesarias para la constitución de una sociedad democrática. Lo que ya no son tan evidentes son las razones para establecer esta separación. «Teóricamente» podría ser elegido un jefe del ejecutivo al cual se le atribuyese también el poder legislativo, y esto, ya fuera por elección directa del cuerpo electoral, ya fuera a través de un Parlamento previamente elegido, que a su vez designase a un dictador-comisario. Y, teóricamente, habría que reconocer también la posibilidad de que este monarca absoluto, elegido por el pueblo, gobernase con prudencia y con justicia. Al menos, los teóricos o ideólogos del absolutismo siempre han defendido esta posibilidad.

Las razones en contra de esta confluencia de los poderes ejecutivo y legislativo en un príncipe, individual o grupal (el «príncipe moderno» de Gramsci, el Partido Comunista), tal como han sido ex-

puestas a partir de Montesquieu, tienen un carácter predominantemente psicológico-pragmático, y todas ellas giran en torno a la supuestamente necesaria «inclinación» (psicológica, etológica) del príncipe hacia un horroroso despotismo que se ejemplificaba con el monarca o sultán otomano (ayudado por la red de sus fanáticos *depsoni*, distribuidos por todas las provincias del Imperio). Sin embargo, y sin negar la gran probabilidad de este deslizamiento del absolutismo hacia el despotismo, existen otras razones de naturaleza, no tanto psicológico pragmática cuanto técnica objetiva, que tienen que ver con la complejidad inherente a las fases ulteriores del gobierno de una sociedad que se ha desarrollado hacia las proximidades de la «madurez democrática».

Exponiendo la cuestión del modo más sencillo, a saber, el metafísico: mientras que la «voluntad general» de una sociedad política elemental o primaria puede ser interpretada por un único legislador, en una sociedad política evolucionada y compleja esto es imposible. La diferencia podría compararse con la que media entre un compositor de música para un único instrumento, que él mismo puede gobernar como solista, y un compositor para orquesta, en cuyo caso las partituras no pueden ser interpretadas de ninguna manera por su propio compositor. Ahora, la «voluntad general» necesita múltiples intérpretes, es decir, un Parlamento en el que estén representadas todas las voces y tonalidades [...] que no permanezcan en silencio. Desde el momento en el que se reconozca que es imposible que un príncipe pueda ser el intérprete de un pueblo, o de la «voluntad popular», y que es necesario que entregue a un conjunto de personas la interpretación de las diferentes voces y tonalidades que han de intervenir en la obra, tampoco habrá ninguna razón para atribuir al príncipe la capacidad de elegir adecuadamente a los intérpretes de la partitura; es decir, no habrá ninguna razón para cerrar la posibilidad de que sea el pueblo el que elija a sus parlamentarios, aun en el supuesto de que siga eligiendo directamente, en las democracias presidencialistas, al jefe del Estado o presidente de la República. De este modo, la disociación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo habrá quedado establecida.

Pero disociación no equivale a separación en órganos independientes, y esto se demuestra por las interacciones obligadas que se

establecen entre ambos poderes. Cuando el presidente del ejecutivo es elegido directamente por el pueblo deberá presentar al Parlamento, para su conocimiento, su programa de gobierno, y el Parlamento, a través de sus Cámaras, seguirá controlando los recursos que el Gobierno necesita y, en casos extremos y contando con el poder judicial, podrá destituir al presidente o bien obligarle a dimitir. Cuando el presidente del ejecutivo sea designado por el propio Parlamento, entonces la disociación con el legislativo será mucho más débil: el presidente electo tendrá que someter su programa de gobierno al Parlamento, en la sesión de investidura, y además estará controlado continuamente por él a través de las comisiones parlamentarias (en la Constitución española de 1978 no figura la institución del «debate anual sobre el estado de la nación» que, sin embargo, se ha hecho costumbre; además, el Parlamento puede, si cuenta con la mayoría de la Cámara, obligar a dimitir al jefe del Gobierno mediante un voto de censura constructiva, que implica una propuesta alternativa y viable).

Los conflictos entre el ejecutivo y el legislativo

Los conflictos entre el ejecutivo y el legislativo dimanan de la misma contradicción real entre la teórica unidad del pueblo soberano representado en el Parlamento y la independencia efectiva del ejecutivo respecto al Parlamento. Una independencia fundada no sólo en la distancia general entre las normas universales, emanadas del Parlamento, y las trayectorias particulares que el ejecutivo tiene que seguir (y que ni pueden estar contenidas en las leyes universales, ni pueden considerarse como meras aplicaciones de estas leyes a variables uniformes previstas, dado que «aplicación» requiere aquí a su vez la composición con otras variables del campo efectivo, es decir, de la «cadena sintagmática» que la *Realpolitik* tiene que asumir), sino también y simultáneamente, porque la unidad del poder legislativo es una unidad de consenso, es decir, una voluntad general formada por las decisiones que las minorías han de hacer en el sentido de acatar las resoluciones de la mayoría directa o formada tras coaliciones pertinentes entre las minorías.

Pero esta unidad de consenso, y no de acuerdo, no borra las diferencias, precisamente porque no implica el acuerdo entre los diversos partidos o grupos parlamentarios acerca de la materia misma discutida. Por ello las trayectorias del ejecutivo podrán desviarse excesivamente, no ya tanto del consenso parlamentario cuanto de los programas de una determinada parte (partido) del legislativo. Dicho de otro modo: la separación y el enfrentamiento entre el ejecutivo y el legislativo traduce muchas veces la separación y el enfrentamiento de las partes o partidos del legislativo entre sí. Que el ordenamiento jurídico tenga previstos los mecanismos dialécticos que puedan dar solución a estos conflictos no quiere decir que éstos no existan y que puedan en un momento dado desbordar el propio ordenamiento democrático.

Los conflictos entre el poder legislativo y el poder judicial

Consideraciones análogas habrá que hacer a propósito de la independencia y la unidad entre el poder legislativo y el poder judicial (independencia tanto más discutible cuanto el poder judicial es el del Estado y el poder legislativo el de una comunidad autónoma suya). El poder judicial tampoco puede concebirse como una «mera aplicación» de las normas universales a los casos particulares, es decir, a un mero «enjuiciamiento» de un elemento dado en una clase o tipo preestablecido. Tal es el ideal (utópico) de la llamada lógica jurídica automatizada. Utópica porque la Constitución sólo por metáfora puede equipararse a un sistema axiomático hilbertiano (consistente, saturado, con axiomas independientes, susceptibles de ser sustituidos por otros sin romper la consistencia, sin lagunas, &c.).

El campo jurídico no es un campo cerrado cuyas variables y constantes puedan ser definidas plenamente. El ordenamiento jurídico no agota, ni mucho menos, la realidad social y política; y por ello las sentencias no son, salvo en los casos más sencillos, resultados de meras aplicaciones o enjuiciamientos de casos particulares en normas universales sino resultantes de la composición de unas normas con otras no siempre «conmensurables». La diversidad entre jueces, tribunales, vocales de estos tribunales, etc., no derivan únicamente, como suele decirse a veces, de la inconmensurabilidad del

caso particular con la norma universal, cuanto de la necesidad de las composiciones de diferentes normas para el «enjuiciamiento» completo, y muy especialmente, de los resultados no previstos (o imprevistos) por la normativa universal; lo que explica la necesidad de que los tribunales sean reconocidos de hecho, a través de la jurisprudencia, como «fuentes de derecho» en competencia, a veces, con el propio poder legislativo.

Los conflictos entre el poder ejecutivo y el poder judicial

Parecidos motivos explican los conflictos entre el poder ejecutivo y el poder judicial. El poder judicial no puede, salvo por ficción jurídica, considerarse como un poder independiente del ejecutivo, como un poder que actúa «ensimismado» en la sublime tarea de administrar la justicia; porque si esto fuera así, entonces la justicia sería ciega y estúpida, y así parecen algunos querer que lo sea cuando interpretan de ese modo el símbolo de esa justicia en figura de matrona con los ojos vendados. Pero los procesos judiciales, sus sentencias, han de tener su sincronismo oportuno para que la eutaxia de la democracia se mantenga. Un «escándalo judicial», por acción o por omisión, derivado del «principio de independencia», obligaría a calificar el poder judicial de infantilismo político; porque al principio infantil *fiat iustitia, pereat mundus* («hágase la justicia, aunque el mundo perezca») habría que oponer el principio político más maduro: *fiat mundus, pereant iudices* («hágase el mundo, aunque perezcan los jueces» —no la justicia—).

Y si el poder judicial no es independiente, en el terreno de los hechos, del ejecutivo (nombramiento del fiscal general del Estado, nombramiento de vocales del Tribunal del Poder Judicial por el ejecutivo y el legislativo, etc.), no lo es en absoluto en el «terreno de las estructuras». Las sentencias del poder judicial sólo pueden cumplirse a través del ejecutivo, es decir, a través de la policía o del Estado; porque si el poder judicial llegase a disponer de su propia fuerza ejecutiva se convertiría en un Estado dentro de otro Estado. Y un poder judicial cuyas sentencias no se cumplen deja de ser un poder del Estado y se convierte en un mero «poder literario» capaz de redactar ar-

gumentos especulativos de gran interés para la clase de los legistas, un interés que en modo alguno cabe discutir.

Conflictos en la capa basal

Nombramos tan sólo, a efectos sistemáticos, las fuentes de conflicto que emanan de las confluencias entre las ramas del poder basal: entre el poder gestor y el poder planificador (conflicto que en las sociedades no democráticas se plantean con consecuencias muy distintas de las que tienen lugar en una sociedad democrática: basta acordarse de los conflictos que ocurrieron en la Unión Soviética, en los tiempos de la puesta en marcha de los planes quinquenales), entre el poder gestor y el poder redistribuidor (los conflictos derivados de un gobierno democrático, que, al final de su mandato, dejó «las arcas vacías» y entre el poder de planificación y el poder de redistribución (las desigualdades sociales —municipales, regionales, individuales— derivadas necesariamente de una planificación que, aunque «bien intencionada», ha de ser siempre incompetente).

Conflictos en la capa cortical

Entre las contradicciones flagrantes que, a través de la capa cortical, asaltan a los poderes del Estado, señalamos las que se manifiestan a propósito de las corrientes de inmigración (procedentes de países democráticos o no democráticos, en situaciones de crisis económica o social) experimentadas por un país democrático en situación económica o social más favorable. La «democracia de acogida» tendrá que atenerse a sus «leyes de extranjería», que limitan la entrada de inmigrantes, aun cuando éstos se encuentren en condiciones desesperadas de vida, conculcando los derechos humanos, por cuanto las normas de inmigración suelen exigir, incluso para los contingentes admitidos, requisitos relativos a su integración en el país de acogida (lo que equivale a una «discriminación» de idioma, de ajuste moral en las costumbres, que a su vez, implican a las creencias religiosas, etc.). El conflicto entre los *derechos humanos* (o, si se prefiere, entre los deberes éticos asumidos por el Estado acogedor) y la *economía nacional* (o, si se prefiere, entre los derechos y aun deberes morales y políticos de la nación o de la nacionalidad acogedora) no puede ser más frontal, y obliga a practicar las «discriminaciones de lengua, costumbres, religión, etc.» condenadas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Si alguien no quiere reconocer el carácter objetivo de esta contradicción (es decir, si supone que la incompatiblidad entre las corrientes de inmigración y las leyes que la limitan derivan de la mala voluntad subjetiva o del egoísmo de los privilegiados) y cree que estas contradicciones, producidas por la convergencia de corrientes opuestas (la de los inmigrantes y las de los ciudadanos del propio país de acogida), podrían resolverse «huyendo hacia adelante», por catábasis, abriendo de par en par las puertas fronterizas, y dejando entrar, en nombre de la ética y de los derechos humanos, a todos cuantos quisieran asentarse en el país («y que sea lo que Dios quiera»), este alguien tendría que saber también que sus remedios *éticos* conducirían a la ruina *política y económica*, y desde sus mismas bases, del Estado acogedor y, con ella, a la ruina personal definitiva de los propios inmigrantes, legales o ilegales.

Y, finalmente, nos limitaremos también a nombrar los conflictos derivados de la confluencia de los poderes del Estado que actúan en la capa cortical. Los conflictos entre el poder militar y el poder federativo (los repliegues y reorganizaciones del ejército ante determinados pactos entre potencias, como el pacto de Varsovia, la OTAN; el encuadramiento de un ejército nacional en estructuras jerárquicas militares que desbordan el ámbito del Estado, la abolición del ejército de reclutamiento obligatorio); los conflictos recíprocos entre el poder militar y el poder diplomático (la cuestión de los *arcana imperii*, de los que habló Claudio, pero aplicados a las democracias); y los conflictos entre el poder federativo y el poder diplomático. Se supone que la ONU es la institución que el «Género humano» ha conseguido establecer, después de la segunda guerra mundial, para asegurar la paz internacional, por encima de los conflictos entre los Estados democráticos. Pero semejante supuesto es meramente ideológico. El poder efectivo de la ONU no se nutre de fuentes distintas de las que manan de los Estados asociados. Y cuando un Estado, una gran potencia,

tiene realmente más poder que todas las restantes juntas, el poder de la ONU será simplemente un poder superestructural. Los movimientos internacionales en favor de la paz que se dirigen contra la potencia hegemónica y sus aliados no derivan de una única fuente. A estos movimientos se suman tanto los defensores de su propio modelo de paz (islámico, hindú, chino, germánico, mal llamado «europeo»...) y los movimientos indefinidos, extravagantes o divagantes (por ejemplo los movimientos orientados por el papa).

Confianza en el lector de este Panfleto

Ni siquiera enumeraremos las confluencias diagonales entre los poderes de diferentes capas (por ejemplo, los conflictos entre el poder legislativo de la capa conjuntiva y el poder tributario de la capa basal). Confiamos en que algún lector pueda continuar este análisis con mucho más espacio y sutileza de las que por su parte el autor podría disponer aquí.

Final

Las democracias de mercado de consumidores y usuarios

Economía y democracia

Las democracias actuales, las democracias «homologadas», no son sociedades cuya estructura pueda ser considerada como emanada de las mismas raíces —las más primitivas— de las sociedades humanas o, acaso, como resultado definitivo de su evolución histórica. Cuando nos distanciamos del fundamentalismo democrático, las democracias actuales se nos presentan como «estados de equilibrio dinámico» que han podido ser alcanzados por un gran número de sociedades políticas, entretejidas, además, entre sí, y que han reorganizado de un modo muy profundo sus «armaduras políticas reticulares», y sus armaduras políticas básicas, pero sin que ello autorice a concluir que las nuevas constituciones democráticas representan una re-fundición de la sociedad política, a partir de sus elementos (desde sus raíces o sus fundamentos). Por el contrario, las democracias homologadas son reorganizaciones llevadas a cabo sobre estructuras históricas heredadas, que tienen que ver con el Estado moderno territorial (nacional o multinacional), y, por consiguiente, como unidades sociológicas que se asientan sobre los intereses cotidianos de los grupos y de los individuos que integran cada una de estas sociedades. Interacción que presupone y determina, ante todo, la posesión de un idioma característico, y casi siempre propio de cada territorio —francés, inglés, alemán, italiano, ruso, español—, lo que explica que cualquier proyecto de autodeterminación política y, sobre todo, de secesión, haya de comenzar por reivindicar o por fabricar un idioma propio, así como también sistemas de normas morales,

tecnológicas o jurídicas, también características, pero «homologables».

Por ello, no cabe definir con precisión la naturaleza de las relaciones que los *individuos* (en cuanto miembros del «conglomerado» de grupos o comunidades familiares, municipales, profesionales, de clase, etc.) que se engloban, con gran peligro de sustantivación de su unidad, bajo el rótulo de la «sociedad civil», han de mantener con la armadura política reticular que envuelve a ese «conglomerado civil»; a tal «armadura» habrá que adscribir, por lo demás, no sólo la «clase política» variable —en función, precisamente, del ejercicio democrático de su elección por el cuerpo electoral— sino también al funcionariado permanente de la Administración, a la burocracia, sobre todo, a través de la cual se mantiene la continuidad «técnica» entre la sociedad democrática y las sociedades precursoras, al margen de la cual continuidad sería imposible la misma sociedad política.

La definición de la naturaleza de estas relaciones (entre los individuos y la clase política, para abreviar) oscilará entre la concepción de la clase política (a través de la cual actúa la armadura reticular) como «encarnación misma del Estado», como depositaria de una sabiduría práctica heredada, de naturaleza eminentemente técnica (y aun políticamente neutra, llega a decirse) y entre la concepción de la naturaleza de la clase política en términos de una «Administración» de los intereses de la sociedad civil, que llega a concebir esta clase política como una clase «contratada» por los ciudadanos, que habrá de estar, por tanto, a su servicio (al servicio de «quien la paga, con sus impuestos»), a la manera como el propietario de una gran finca o de una empresa poderosa contrata a sus «contables» o «administradores».

A pesar de la diametral oposición entre estos dos tipos de concepción de la clase política como expresión de la armadura reticular, lo cierto es que ambos vienen a coincidir en la «justificación» de la clase política en función de su competencia técnica o prudencial. Las sociedades democráticas que, de hecho, interpretan a la clase política como una «administración» elegida por el pueblo, llegarán a «disolver distributivamente» esta clase política en los elementos que la integran, de suerte que los ciudadanos (como ocurre en Inglaterra, principalmente) llegarán a estar dotados de una acción civil ante el

funcionario o el ministro que, a su sentir, le haya perjudicado en su gestión, pudiendo exigirle de su peculio particular, a través del poder judicial, la indemnización oportuna. Otras sociedades democráticas, en cambio, canalizarán el derecho democrático de los ciudadanos a reclamar a la clase política (a la «Administración») por su gestión, a través del procedimiento llamado contencioso administrativo, que implica el reconocimiento de una suerte de «entidad supraindividual» vinculada al Estado, como ente de referencia de la teoría política, que habrá de responder ante el administrado.

Se comprende también que, tanto en uno como en otro caso, la clase política, la armadura reticular, quede sustancializada respecto a la sociedad civil, y que el ciudadano de una sociedad democrática podrá llegar a considerarse libre de la obligación de participar en las ceremonias electorales para reproducir la clase política (al menos en las Constituciones en las que no es obligatorio votar en las legislativas o presidenciales). Y no ya sólo en función de un distanciamiento o escepticismo respecto al sistema sino incluso desde una actitud de adhesión, de principio, a la democracia, en la que sentirá participar principalmente a través del impuesto. Si la clase política se interpreta como el conjunto de «profesionales que administran el Estado», sea como herencia de tradiciones históricas, sea por delegación *ex profeso* del pueblo, cabe justificar la propia abstención precisamente alegando su confianza en la profesionalidad de los administradores.

En todo caso, su abstención se confundirá de hecho con la de quienes se abstengan de votar, no ya en virtud de la desconfianza que le merecen determinados administradores sino sencillamente por la aversión a delegar en otros para que hablen en mi propio nombre. Gabriel Albiac ha formulado con luminosa claridad esta actitud: «Nunca voto. Que alguien hable en nombre mío me da náuseas. Es una fobia respetable, pienso. Si no lo es, me da igual. Lo respetable siempre se me dio un ardite. Nunca voto. Pagar a alguien por representarme (no amo el teatro) se me hace, de entre los despilfarros, el más bobo. Sigo la norma epicúrea (que es, pienso, única moral materialista) y trato de mantenerme lo más alejado del afán político: es eso, sólo eso, lo que me permite analizarlo.»

Ahora bien, la eliminación teórica en la sociedad política de su capa cortical (mediante la ficción de que la paz perpetua entre las na-

ciones es ya un hecho, y que los ejércitos se han convertido definitivamente en corporaciones orientadas a apagar incendios o a ayudar en las inundaciones, es decir, en corporaciones intermedias entre un Cuerpo de Bomberos y la Cruz Roja) como constitutivo esencial de la sociedad política, por un lado, y la sustantivación de la capa conjuntiva, como ámbito de la sociedad política emanada por delegación de una sociedad civil que quiere mantener su libertad e independencia, por otro, es lo que explica esta disociación fundamentalista entre la sociedad política, reducida a la capa conjuntiva, y la sociedad civil (que incorpora la capa basal y la cortical). Esta disociación es la que desencadena la ideología según la cual la Constitución democrática es un sistema de normas que la sociedad civil «se ha dado a sí misma» mediante la creación de una clase política de administradores, al servicio de los ciudadanos (más que orientada a la eutaxia del Estado, que se supone con existencia perdurable), que la propia sociedad civil renueva periódicamente, delegando en ella las tareas políticas, precisamente para poder entregarse a la «vida privada» (a la manera como el propietario del latifundio renueva a sus contables cuando le conviene). La imagen de un gobierno en sentido amplio (de una capa conjuntiva) que es renovado periódicamente por la «sociedad civil» es el elemento principal de la ideología de ese constitucionalismo democrático que afirma que la sociedad civil es la que se ha dado a sí misma la Constitución. Las ideas de soberanía y de autodeterminación aplicada al caso proceden de la misma fuente.

Paradójicamente, una gran cantidad de aquellos que están integrados en la sociedad civil de una democracia y sienten con entusiasmo la necesidad de defender la democracia, proclamando con cualquier motivo su condición de demócratas, como valor supremo, no lo hacen tanto en el terreno de la sociedad política cuanto en el terreno de la sociedad civil (puesto que para ellos «sociedad civil» equivale a «Estado democrático»). Porque lo que no está claramente definido es el significado de la clase política respecto de la sociedad civil. El «perfil» ordinario de quien se proclama demócrata en estas condiciones es el perfil propio de un pequeño comerciante, de un empleado, de un empresario grande o pequeño, que dispone de un pasar suficiente, aunque sea modesto, de un joven que dispone, sin embargo, de dinero de bolsillo, que le confiere la libertad de elegir bienes en el mercado, de viajar, de mantenerse lejos de la vigilancia o control del Estado, y que no quiere ni ser mandado ni tampoco parecer querer mandar, sin contar con los demás demócratas. Se trata paradójicamente de una visión apolítica de la democracia, vuelta a los «valores» de la convivencia pacífica y del respeto mutuo. Estos demócratas, a lo sumo, cuando algún salvaje atentado terrorista contra el Estado perturbe su tranquilidad, saldrán en manifestaciones a las calles, en silencio y con las manos blancas alzadas, simbolizando precisamente su intención apolítica, clamando «por la paz y la libertad en democracia», en nombre de los derechos humanos. Invocan una y otra vez la democracia, es decir, un concepto político, para interpretarlo desde supuestos apolíticos, los propios de esa sociedad civil, muchas veces de carácter cosmopolita, que ellos han idealizado. No quieren saber nada de las medidas estrictamente políticas que, en la base y en las fronteras, habrían de ser tomadas desde la capa conjuntiva, si se quiere que la sociedad civil subsista.

Y de este análisis podemos deducir las razones que explican este hecho constatable: que las democracias homologadas asentadas constituyen una comunidad internacional, cuya extensión se superpone a la «comunidad de Estados» del llamado «Primer Mundo», con un nivel relativamente alto de renta, y con una proporción de grupos y clases que permite una solidaridad estrecha de ellos ante los dos tercios, por lo menos, de las poblaciones menos favorecidas. Esto no puede ser debido a la casualidad, ni tampoco es muy satisfactoria la «teoría del bloqueo», según la cual la sociedad democrática está ya virtualmente presente en las sociedades del Tercer Mundo, o del «Oriente igualitario», si bien sus condiciones económicas, sociales o religiosas bloquean el ejercicio normal de la democracia, al apartar la atención de los ciudadanos hacia problemas personales y meterlos en senderos peligrosos de droga o terrorismo.

La realidad es diferente: si una sociedad alcanza el estado de democracia homologada no es porque, a partir de cierto nivel de desarrollo, se produzca un «salto cualitativo» en política; lo que hace que el incremento de nivel económico de una sociedad la conduzca a la democracia homologada es la creación de una solidaridad entre los grupos sociales más diversos, por clase o por profesión, acaso enfrenta-

dos entre sí, pero unidos democráticamente (en una democracia social) ante los terceros que ponen en peligro, precisamente, su desarrollo y bienestar. Esto lo veía ya hace un siglo, desde su particular perspectiva, el gran teórico de la sociedad democrática alemana Eduardo Berstein, al definir la «democracia social», no ya como «gobierno del pueblo» sino como *la ausencia de todo gobierno de clase*. Por eso (decía él) el sufragio universal, única alternativa a una revolución violenta, es sólo una parte de la democracia «aunque con el tiempo obtendrá con ella las demás partes, como el imán atrae las limaduras de hierro esparcidas» (*Die Voraussetzungen des Sozialismus*, Stuttgart, 1899).

Sin embargo, esta realidad internacional que estamos interpretando a través del concepto de las «democracias homologadas» es vista muy de lejos por algunos teóricos norteamericanos, como David Held (*La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita,* Paidós, Barcelona, 1995), que parecen preferir referirse al caso, desde el futuro, a través del «modelo cosmopolita de democracia» (que incluye una reforma del Consejo de Seguridad de la ONU —para asignar a los países en desarrollo una mayor capacidad de decisión efectiva—, Tribunal Penal Internacional, fuerza militar internacional, fortalecimiento de los mecanismos de organización de la sociedad civil independiente del Estado y del mercado...).

El «plebiscito democrático cotidiano»

Según los principios democráticos, ¿podría pedirse que una parte de un cuerpo electoral establecido (por ejemplo, una ciudad, una región) estuviera capacitada para decidir autodeterminarse respecto a ese cuerpo electoral, a fin de constituirse como una sociedad política soberana? Es evidente que no, porque el proyecto de «autodeterminación democrática» de una ciudad o de una región pediría ya el principio de su independencia (en el supuesto de que la autodeterminación se continuase por una reivindicación de independencia o secesión) del resto del Estado del que forma parte. Tendría que ser el pueblo entero quien, como volviendo sobre su antigua Constitución, decidiera la autodeterminación, independencia y segregación en su caso de una parte suya, y de este modo cabría pensar en la transformación de un Estado de dimensiones medias (por ejemplo, cincuenta millones de habitantes) en cincuenta o cien Estados independientes que ulteriormente podrían establecer entre sí alianzas o federaciones. Sólo de este modo tendría sentido transformar un Estado históricamente unitario en un Estado federal: fraccionándolo previamente, con todas las dificultades jurídicas que se plantearían para proceder legalmente en los tiempos de *interregno*. Pero no es posible decidir, de los principios de una Constitución democrática, ningún criterio relativo a los ritmos temporales según los cuales habrían de tener lugar las revalidaciones de la Constitución por el pueblo. Teóricamente, no cabe deducir criterio alguno: al día siguiente de la proclamación de una Constitución, el pueblo podría volver sobre sus acuerdos, es decir, tratar de realizar la Idea del «plebiscito cotidiano» del que metafóricamente habló Renan. Pero, en todo caso, habrá que explicar por qué esos acuerdos no se revalidan una vez que han desaparecido las generaciones que votaron la Constitución, por ejemplo, cada treinta o cuarenta y cinco años. ¿Por qué unas generaciones nuevas habrían de considerarse atadas por las Constituciones establecidas por hombres que ya no existen?

Sin embargo, estas consecuencias lógicas no tienen ningún correlato real y son meras ilaciones abstractas. Ningún Estado, ni Francia, ni Italia, ni Alemania, ni Estados Unidos..., soportaría un referéndum de autodeterminación para una de sus partes cada quince, ni cada treinta, ni cada cuarenta y cinco años, para consultar al pueblo si desea mantener los límites de su soberanía, o dividirla en dos o varias partes; menos aún podría establecerse la fecha de cinco años, o incluso anualmente, como según la pura lógica podría hacerlo. ¿Y por qué no es posible hacer esto? Como respuesta general podríamos ofrecer la siguiente: porque la *systasis* de la sociedad democrática no es lo mismo que su *Constitución* escrita.

En primer lugar, porque la parte (ciudad, región, comarca) que llevase la iniciativa de la independencia no aceptaría los resultados de una consulta a todo el cuerpo electoral; esta parte, pidiendo el principio de su soberanía, exigiría que el referéndum se mantuviese dentro de los propios límites deseados. *Y esto significa que la delimitación que define el propio cuerpo electoral democrático no puede considerarse ya como un efecto de la democracia misma,* debido a

que toda sociedad democrática procede de otra sociedad política cuya *systasis* estaba previamente establecida, y por eso es tan inconsistente la doctrina (en realidad, metafísica) del pacto social. La delimitación viene ya dada por motivos históricos, económicos y sociales y por la realidad misma del cuerpo político. Cuando se preparó en España la Constitución de 1978, los «nacionalistas radicales» impugnaron el procedimiento de la consulta al pueblo español íntegro, porque este procedimiento prejuzgaba (pedía el principio) la definición del sujeto de la soberanía; los nacionalistas radicales pedían que la consulta tuviera lugar por las regiones que ellos llamaban «nacionalidades históricas» (por razones estrictamente coyunturales: País Vasco, Cataluña y Galicia; enumeración que podría ampliarse a Andalucía, Castilla la Vieja, o bien a las provincias o comarcas de Soria, Ávila, El Bierzo o el «territorio vadiniense», lo que también constituiría una petición de principio). Los representantes vascos del Partido Nacionalista Vasco no suscribieron la Constitución, aunque luego entraron «en el juego democrático».

¿Qué cabe deducir de ahí? Que el dilema definicional del sujeto electoral (¿los españoles conjuntamente, o bien los vascos, catalanes, gallegos, vadinienses... por separado?) no podría ser resuelto según los principios de la democracia parlamentaria. La delimitación del cuerpo electoral constituyente viene dada por instancias procedentes de la *systasis* predemocrática, de la misma manera que la gramática de un idioma no crea el idioma, sino que lo presupone. España, como unidad política, preexistía a la Constitución de 1978, y preexistía como unidad política a la dictadura de Franco y a otras muchas Constituciones anteriores. Pues una Constitución, como hemos dicho, no puede arrogarse la función de definir los límites del propio cuerpo electoral que establece su normativa. Tales límites los recibe por herencia, o se defienden por la fuerza frente a quienes, desde dentro o desde fuera, los impugnen.

La consecuencia «lógica» que conduce a contemplar la posibilidad y «legitimidad» de consultas constitucionales, anuales, decenales, etc., se enfrenta, por tanto, con la realidad misma sobre la que se asienta una sociedad política. La democracia es una forma que, a lo sumo, «se da a sí misma» (si esto tiene algún sentido) no ya una sociedad en general sino una sociedad política ya constituida, y sin ne-

cesidad además de que esta Constitución sea escrita: por eso hablamos de *systasis (constitutio)* de la sociedad política. Por eso, la Constitución democrática, y esto debieran recordarlo todos los demócratas —fundamentalistas o no fundamentalistas—, sólo es posible sobre la base de una sociedad política previamente constituida de forma no democrática, y la razón por la que el sujeto o pueblo que soporta esta Constitución democrática se mantiene no es la propia Constitución (como una y otra vez parece darse a entender cuando se apela a la Constitución de 1978, y aun al «patriotismo constitucional», para impugnar los deseos secesionistas de algunos partidos políticos). Y esto no constituye ninguna circunstancia extrínseca a la propia idea de democracia, porque una democracia, en cuanto forma de sociedad política, sólo puede existir y puede seguir existiendo en función de un organismo social viviente cuya unidad está ya dada por razones históricas. Los juristas que reexponen una y otra vez la historia de la Constitución de 1978 subrayan, con gestos escandalizados, asombrados, indignados o resignados, la circunstancia de que la parte del artículo primero en la que se proclama la unidad indivisible de España hubiera sido incluida en la redacción tras la recepción, por parte de la mesa, de un billete procedente del ámbito militar. La hipersensibilidad jurídica de estos historiadores, en pleno delirio idealista, no les permite advertir que las líneas en las que iba redactándose la gramática democrática posfranquista hubieran sido papel mojado, en todo caso, si no hubiese gente que hablase realmente el mismo idioma. Dicho de un modo más directo: si en la Constitución de 1978 prevaleció la definición del pueblo, al que iba dirigida la consulta fundamental, como pueblo español (y no como pueblo vasco, pueblo catalán, pueblo berciano, pueblo vadiniense, etc.) fue porque los poderes que tenía ese pueblo en aquel momento (tanto los internos, como los apoyos internacionales) eran más fuertes que los poderes con los que podían contar los pueblos «fraccionarios». Ninguna democracia puede olvidar jamás que su Constitución no se mantiene en virtud del prestigio del «Estado de derecho» a través del cual se define, sino en virtud del poder efectivo (económico, militar, diplomático, social...) de la *systasis* que impulsa a las «fuerzas democráticas» y que hace posible que los legistas expresen esta realidad a través del propio Estado de derecho.

La «alquimia» democrática

La democracia moderna está especificada —al menos es la tesis que venimos defendiendo en este Panfleto— por la remoción, revolucionaria sin duda, del carácter permanente —hereditario— del núcleo de la clase política del que dependían además las elecciones de los restantes elementos de la «armadura reticular», y por su sustitución, como procedimientos para seleccionar los elementos de esta armadura política, por la ceremonia de las «elecciones de representantes». Ceremonia del más alto valor simbólico, sin duda, por cuanto ella representa, por el recuerdo periódico que tiene lugar a través de las elecciones y por el acto de la propia votación, la liquidación de una clase política permanente, la nobleza de sangre, principalmente, y la participación de la totalidad, potencial al menos, de todos los ciudadanos adultos, en los resultados electorales.

Sin embargo, lo más admirable de la democracia moderna es la utilización de los rendimientos de esa «alquimia», a través de la cual el ciudadano que depositó su voto en una urna pueda conferir a su operación el significado (simbólico, otro diría que ilusorio) de ser causa efectiva de la voluntad general que determina los resultados electorales. Alquimia porque a través del proceso se habrá producido la transformación de lo que es un efecto (seleccionar al candidato depositando el voto) en una causa de una elección aleatoria (porque el voto individual sólo aleatoria y sintéticamente se compone con los demás votos, capaces de producir un resultado mayoritario) de parecido modo a como el inversor individual en Bolsa puede llegar a creer que su operación, depositando su dinero a favor de determinado título, retirándolo de otro (operación que es un efecto de su elección aleatoria o determinada por asesores), pueda ser la causa (por pequeña que sea) de su victoria o de su fracaso.

Y sin embargo, estas operaciones de participación individual en un resultado colectivo producen en cada elector la impresión de que es él personalmente quien ha intervenido en la selección de los candidatos. La Idea metafísica de democracia tiende a crear, en efecto, en los electores, la conciencia de que ellos son los que deciden el curso de la historia nacional; es decir, reproducen la Idea de la soberanía de la nación a escala individual. Pero con ello ocultan el proceso

real, y se prueba *ad hóminem:* aun suponiendo que cada ciudadano actuase según su voluntad soberana (determinada y madurada en el día de reflexión), tendría que reconocer que la composición de las diversas voluntades soberanas individuales, precisamente por serlo, sólo puede arrojar una resultante aleatoria, que está «por encima de las voluntades individuales», y que por tanto no constituye ninguna voluntad, aunque se la denomine, hipostasiadamente, voluntad general. Lo que equivale a decir que el individuo no «decide» como tal en democracia, y que quien deciden son estructuras supraindividuales que moldean las decisiones de los propios individuos.

La democracia como categoría histórica

La Idea pura de democracia, al aplicarse a las democracias constituidas, históricamente determinadas, da lugar a distorsiones muy graves en todo cuanto se refiere a la teoría de la historia. No es pues una idea inofensiva. En efecto, la Idea pura de democracia, identificada con una democracia positiva dada en una época determinada, obliga a una exaltación desmesurada de tal época, como época en la que «la humanidad» ha experimentado el giro copernicano, histórico, que la conduce a su autogobierno, al control de su propia evolución, a la libertad. Lleva también probablemente a establecer hiatos profundos, o cortaduras, entre fases evolutivas de una misma sociedad, o entre sociedades políticas coexistentes, pues la aplicación de la Idea fundamentalista de democracia a la democracia positiva obligará, a su vez, a interpretar esa época histórica como una inflexión de la misma historia universal.

Con ello estableceremos unas distancias absurdas entre esa época y sus antecedentes, y entre esa sociedad y las coetáneas. Se llegará, de hecho, a poner en esta época el año cero de una nueva era histórica de la nación o de la humanidad. Así, el 22 de septiembre de 1792, fue vivido por la «generación de la Convención» como el inicio de una nueva Era, el año 1, y, por tanto, de un nuevo cómputo del tiempo; porque ese día habría sido el comienzo de un Vendimiario maduro en frutos, «el día en el cual el Sol llegó al equinoccio verdadero del otoño, entrando en el signo de Libra, a las 9 ho-

ras, 18 minutos, 30 segundos de la mañana, según el Observatorio de París».

Las distorsiones en la organización del tiempo histórico se han experimentado también al aplicar estos criterios a la propia Idea de España. Los grupos políticos que gestionaron la transición democrática de 1978, tras la muerte de Franco, han tendido, y siguen tendiendo, a presentar ideológicamente la nueva Constitución como expresión de una nueva era, en la que España alcanzó la libertad que había perdido durante muchos años, e incluso su propia vida política. Se hablará, cada vez más, como si se tratase de dos épocas radicalmente distintas: de la «época de la dictadura», la época de las tinieblas, de la represión sangrienta, de las costumbres ñoñas, controlada por obispos analfabetos, pedagogos ridículos (*El florido pensil*), y de la «época de la democracia» como la época de la luz, de la libertad, de la creación artística y literaria genuinas, de la educación moderna... Pero este esquema distorsiona por completo el orden y conexión de las cosas y de los fenómenos, y contribuye al olvido de la profunda continuidad que, por encima o por debajo de la voluntad, media entre los sucesos de las dos épocas.

Quiere hacer olvidar también, en concreto, hasta qué punto el Parlamento democrático no fue mucho más que una metamorfosis de las Cortes franquistas, así como los sindicatos democráticos no han sido mucho más que una metamorfosis de los sindicatos verticales. No hace falta hablar de los cambios sociales que tuvieron lugar en las diferentes décadas de la época franquista, entre las que se cuentan el desarrollo industrial y el «milagro económico». Sería suficiente circunscribirnos al terreno estrictamente político, dejando de lado las terribles represalias consecutivas a la guerra.

¿Acaso la legislación y las disposiciones administrativas relativas a la seguridad social, a los planes económicos, al impulso de las empresas públicas estatales, habían seguido un curso de elaboración y maduración muy diferente del que reciben en nuestros días las nuevas leyes orgánicas o las disposiciones ministeriales? ¿Acaso la política europeísta de la democracia fue algo muy distinto de la política europeísta de los gobiernos franquistas, que no tuvieron éxito, pero no ya tanto por su condición de gobierno de una dictadura sino porque no interesaba entonces al Mercado Común incluir a España

entre sus socios? Casi diez años de democracia debieron transcurrir hasta que España ingresase en la Unión Europea. Las diferencias, que son abismales cuando se observan desde la perspectiva interna (*emic*) de los propios contendientes políticos, se atenúan hasta casi borrarse desde una perspectiva histórica objetiva, capaz de englobar esos diversos contendientes. Formalmente, las diferencias son notables, incluso jurídicamente. Pero ¿quién puede tomar en serio la idea de que las leyes y los decretos de la dictadura eran fruto de un «ordeno y mando» arbitrario? Antes de la firma estas leyes o decretos tenían que haber pasado por el estado de borrador, por filtros técnicos, por juicios prudenciales (acertados o erróneos), a la manera como, sólo que al contrario, tras los procedimientos democráticos de elaboración de las leyes y los decretos, actúan grupos de presión, influencias ideológicas, a través de las cuales se canalizan las opiniones de los parlamentarios.

Las exigencias de la eutaxia, del Estado, se imponen en la política real tanto a las derechas como a las izquierdas, al partido del Gobierno y al de la oposición; y por eso en democracia el partido de la oposición asimila, hasta casi confundirse con él, las directrices del partido que está en el Gobierno, salvo en cuestiones de detalle y más bien propagandísticas. No se trata de negar las diferencias, se trata de formularlas en sus debidos términos al decir que el régimen democrático no supuso, para la nave del Estado español, que navegaba después de una guerra, un cambio revolucionario en su rumbo real (por ejemplo, un cambio de rumbo desde el capitalismo hacia el comunismo). Sino un cambio en los procedimientos del gobierno de la nave, y un cambio referente, más bien, a la ordenación interna de los oficiales y de la tripulación.

No es que la ilusión de novedad democrática fuera gratuita o un puro delirio. La transición democrática representó una novedad absoluta para los dirigentes políticos o sindicales que, desde el exilio o desde la cárcel, pasaron al Parlamento o al Gobierno. Desde la perspectiva de estos dirigentes políticos la transición representó un cambio de rumbo real en sus trayectorias personales, que ellos proyectaron sobre el conjunto de la sociedad política española. Pero, para la inmensa mayoría, los cambios (sobre todo los económicos, tecnológicos y sociales) se estaban produciendo en otro lugar, o ha-

bían comenzado ya anteriormente. Canciones, huelgas, manifestaciones, divorcios de hecho, curas sin sotana, etc. Para una gran parte de la población, continuaba igual o peor la situación y, en todo caso, como continuación de la vida cotidiana de la época anterior, en la que la dictadura no era percibida como tal por la inmensa mayoría de la población, aunque sí por la minoría, aunque relativamente amplia, de los exiliados, encarcelados, proscritos y familiares que no se habían adaptado (como fue por lo demás lo más frecuente) a la nueva situación.

Consideraciones análogas habría que hacer en lo que respecta a la cultura democrática. La exaltación metafísica de las transiciones democráticas de las sociedades políticas nubla el juicio histórico real. No tiene sentido afirmar que la democracia «desata las fuerzas creadoras represaliadas en la dictadura». Con la libertad política, a través de la cual los hombres han alcanzado el «dominio soberano de su destino», se supone que los hombres han debido también alcanzar la plenitud de su capacidad «creadora de cultura». Pero esta suposición obliga a someter a subestimaciones injustas las obras producidas en la época de la dictadura, y sobrestima en cambio otras obras por el hecho de haber sido «creadas en libertad». Nada de esto concuerda con la realidad histórica. ¿Acaso Cervantes o Bach «crearon» sus obras eternas en una sociedad democrática? ¿Qué hubiera hecho Miguel Ángel si Julio II no le hubiera obligado a pintar la Capilla Sixtina?

La idea fundamentalista de democracia viene de hecho a convertirse en un mecanismo ideológico que encubre y trivializa, sistemáticamente, multitud de situaciones, relaciones o procesos que poco tienen que ver con la democracia. Tiende a sugerir la idea de que la composición de las diversas democracias se comportará según las reglas de la propia democracia, pero esta idea es gratuita. Las relaciones entre sociedades democráticas, precisamente por su soberanía, se abren camino muchas veces a través del engaño, de la violencia, de la guerra o del decisionismo estratégico. La guerra de los Balcanes es una guerra entre naciones o etnias que buscaban sus propias Constituciones democráticas y se enfrentaban entre sí. El ingreso de España en la Unión Europea, el tratado de Maastricht, que se interpreta por el pensamiento políticamente correcto como un triunfo de la democracia, fue

un resultado de otros factores ya incubados anteriormente, y que tenía que ver, por ejemplo, con la entrada en la OTAN. En todo caso, e ingreso en la Unión Europea no es un acontecimiento de la democra cia, y dada su importancia para la historia de España, lo que hace e minimizar la importancia que algunos dan a 1978, haciendo pasar po allí la línea de frontera entre la época pasada y la presente. La línea d frontera pasa en todo caso por Maastricht, y la democracia es una for malidad de homologación política que España tuvo que asumir par entrar en el club europeo.

Corolario

Nuestro *Panfleto contra la democracia realmente existente* no s dirige, según lo expuesto, contra las posibilidades que las democra cias de mercado puedan tener para «sucederse a sí mismas» de mod ininterrumpido, «sostenible». No son críticas pensadas en la líne «catastrofista» de los teóricos de la «gobernabilidad» democrátic del último cuarto del siglo XX: la expansión del proceso democráti co, junto con el desarrollo del Estado de bienestar, estaría destro zando los medios tradicionales del control social y deslegitimando l autoridad política (por ejemplo, M. Crozier, S. P. Huntington J. Watamuski, *The Crisis of Democracy*, Yale UP, 1975).

La democracia puede provocar crisis de gobernabilidad, pero n en función de las democracias en general sino en función de alguna democracias particulares, en las que el remedio «más democracia puede interpretarse en el sentido de un federalismo libertario (po ejemplo, en el sentido que algunos propugnan de la transformació de España en diecisiete Estados libres asociados), porque entonce la gobernabilidad del Estado se aproximaría al límite cero de su bal canización y reabsorción en uniones de radio mayor (como pued serlo la Unión Europea de las regiones).

Pero una sociedad democrática, en general, no tendrá por qu sufrir «crisis de gobernabilidad» siempre que los ciudadanos siga disponiendo, en el Estado de bienestar, antes de recursos que l permitan vender y comprar bienes o servicios, que de ideales com solidaridad, igualdad o respeto mutuo. Otra cosa es que los ritmos d

desarrollo del Estado de bienestar y, en especial, los ritmos de su ralentización (tal como se analiza en el libro de V. Navarro, *Neoliberalismo y estado de bienestar*, Ariel, 1998) sean coherentes; la paradoja, durante la década de los noventa, en Estados Unidos de que la aparente «buena salud económica coincide con una muy mala salud política», no garantiza el beneficio de todos los sectores por igual. Tampoco el proceso de globalización sería un motivo capaz de destruir por sí mismo y directamente las sociedades democráticas en la medida (como observa Joseph E. Stiglitz, en *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid, 2002) en que a menudo parece sustituir las antiguas dictaduras de elites nacionales por las nuevas dictaduras de las finanzas internacionales (a los países, de hecho, se les avisa de que si no respetan determinadas condiciones, los mercados de capitales o el FMI se negarán a prestarles dinero). Otra cosa es que indirectamente, o por «efectos colaterales», aunque inevitables, la «globalización» pueda poner en peligro la estabilidad de las sociedades democráticas, si es que pone en peligro ese mismo proceso de formación o educación permanente de la condición de ciudadano en cuanto consumidor o vendedor de bienes y servicios en un mercado pletórico y libre.

Nuestro *Panfleto contra la democracia realmente existente* puede definirse ya, con más precisión, como un intento de crítica radical a las democracias positivas que creen que sólo pueden entenderse a sí mismas desde la idea fundamentalista de democracia, y que por tanto sacralizan la democracia como si ella fuera el primer motor de toda la sociedad política. Una crítica que busca contribuir a poder decir, en cada caso, si lo que hace falta para resolver los graves problemas que surgen cada día es «más democracia» para arreglarlos, o más bien si la aplicación de los métodos democráticos de la tolerancia, judicialismo, etc., no constituye un fracaso que obligará, en un momento dado, a cambiar de método, aun dentro de la misma democracia. Y el banco de pruebas más inmediato del que en España disponemos para contrastar estas alternativas tiene un nombre bien conocido: la existencia de ETA y de sus satélites.

Estos satélites de ETA piden, en nombre de la democracia y de la libertad, la transformación de la condición autonómica del País Vasco, dentro de la Constitución española de 1978, en la condición de un

Estado libre, asociado ulteriormente a España. Algún partido político quiere extender esta petición a todas las autonomías, en nombre de un «Estado federal» constituido por Estados libres asociados. Todas estas peticiones políticas dan por supuestos los parámetros de la democracia, como si estuvieran fijadas de antemano las «esferas» de los cuerpos electorales que habrían de autodeterminarse para segregarse, en primer lugar de España y, eventualmente, para volver a reunirse en la forma de un Estado federal *sui géneris*. Pero es evidente que postular tales parámetros es operación enteramente gratuita, que no procede del «pueblo» sino de las camarillas de partidos o movimientos políticos «nacionalistas». ¿Por qué, además, estas esferas habrían de trazarse de suerte que comprendiesen a las provincias vascongadas españolas y francesas —Euskal Herria— así como también a las dieciséis restantes comunidades autónomas? ¿Por qué limitarse a tales parámetros? ¿Por qué no seguir adelante en el proceso de autodeterminación fijando como parámetros las comarcas (El Bierzo, el territorio vadiniense, la Axarquía, Las Hurdes, los Cameros) o los municipios, como se pretendió en la época del federalismo cantonalista?

Es evidente que estos proyectos chocan con la Constitución de 1978, que en su artículo primero define la unidad indivisible de España. Pero también es evidente que si esta Constitución es algo más que un papel mojado, es decir, si se la puede invocar como norma efectiva, es porque ella dispone de fuerza suficiente para hacerse cumplir. La fuerza del Estado de derecho no estriba en la literalidad de sus normas o en la de las sentencias de los jueces sino en la capacidad coactiva del Estado realmente existente para hacerlas cumplir, o para ejecutarlas. Si esta fuerza no existe o no actúa el Estado de derecho desaparece, porque él no obra en virtud de su pura idea. Por otra parte hay que tener en cuenta que la fuerza del Estado sólo tiene lugar en composición con las alianzas que él mantenga con otros Estados, o con otras instituciones intraestatales, como la Unión Europea o la OTAN; y esto sin olvidar que tanto al Reino Unido como a Estados Unidos, en relación con España, les preocupa mucho más la cuestión del terrorismo que la cuestión de las pretensiones de autodeterminación de alguna de sus partes.

Si los proyectos secesionistas comienzan a ser «realizados» de forma violenta, incluso en contra de las sentencias pronunciadas por

los tribunales de justicia, de poco valdría invocar el artículo primero de la Constitución para detener una probable «catástrofe en cúspide» de la democracia española o, dicho de otro modo, para detener la balcanización de España; una balcanización que podría producirse como consecuencia de la política real secesionista de determinadas comunidades autónomas, cuyas acciones determinasen en el resto de los españoles el aborrecimiento a mantener a toda costa la unidad con ellas. Una tal balcanización transformaría acaso la democracia española en, por ejemplo, seis, diez o cuarenta y siete democracias nuevas.

La «catástrofe en cúspide» no afectaría, por tanto, a la democracia en general (sin parámetros) sino a la democracia española, más exactamente, a España. Lo que demuestra que una cosa es España (como unidad política existente con anterioridad a la democracia de 1978) y otra cosa es la forma democrática del Estado español. Y que no puede decirse que «con más democracia» todos los problemas planteados por los separatistas habrán de resolverse, porque es precisamente en nombre de esa «más democracia» como proceden quienes pretenden transformar las *nacionalidades* «con una simple modificación de la Constitución» en *soberanías políticas*.

Lo que demuestra, a su vez, que no es tampoco la democracia la que mueve hacia el soberanismo a las regiones fraccionarias (regiones a las que la Constitución denominó, con notoria imprudencia, *nacionalidades*), si se constata que esas regiones o «nacionalidades» tienen ya toda la democracia que puedan desear. Lo que quieren por consiguiente los soberanistas no es tanto más democracia cuanto independencia política.

Por supuesto, la mayor parte de las críticas a la democracia realmente existente que figuran en este Panfleto no son nuevas. Que las democracias realmente existentes son, en el fondo, plutocracias u oligarquías, es un «secreto a voces». Chomsky, por ejemplo, decía hace ya casi quince años, hablando de las *ilusiones necesarias*: «Los medios de comunicación son los vigilantes que protegen a la clase privilegiada de la participación de los ciudadanos»; o bien: «Que un pequeño grupo de corporaciones controle el sistema de información no es un daño a la democracia, es su esencia.»

Que las democracias actuales son partitocracias (aristocráticas u oligárquicas) en las que (y a diferencia de lo que ocurría en la democracia ateniense, se dice) los individuos propiamente dichos carecen de toda capacidad de iniciativa, es también un hecho muchas veces denunciado. Otras veces se subraya el despilfarro de energía que requiere el sistema de las democracias parlamentarias, y la mutua neutralización de los partidos en perpetua contienda para «conseguir el poder» en la próxima legislatura.

Si hay alguna novedad en la visión crítica de las democracias homologadas actuales que ofrece este Panfleto, esta novedad no habrá que buscarla tanto en la «revelación de secretos» que ya han sido revelados sino en la perspectiva desde la que tiene lugar esta «revelación». Y que no es la perspectiva «puntual» (aunque sea esencial) sino la perspectiva sistemática; y no es la utilización de los criterios del anarquismo (contra el Estado), ni de los del fascismo (contra el régimen parlamentario), ni de los criterios de la cólera o de la indignación ante el espectáculo de un «pueblo engañado», ni de los criterios tétricos o apocalípticos ante la «alienación producida por el poder». Este Panfleto ha evitado utilizar cualquiera de los criterios mencionados, acaso porque no pretende mirar hacia el futuro. Quiere mantenerse en el análisis sistemático del presente, tratando de «ver lo que hay», en política efectiva, como una consecuencia o corolario de lo que ya ha ocurrido antes en el pretérito.

Apéndice I

Por último, habrá que desarrollar las distribuciones globales (tipo $X_i \rightarrow II$, o en otros contextos, cuando II está a su vez repartido en II_μ, II_ν, II_λ... $II_\zeta \rightarrow X_i$) en sus distribuciones particulares, puesto que, por ejemplo, II no tiene por qué interpretarse como representando a un cuerpo único, sino a diversos cuerpos —por ejemplo, a diversas aristocracias, oligarquías (grupos de presión)— tales como II_μ, II_ν, II_λ a cada uno de los cuales pudiera estar aplicado un tipo de poder. Por ejemplo: $X_i \rightarrow II$: $X_E \rightarrow II_\mu$, $X_L \rightarrow II_\nu$, $X_J \rightarrow II_\lambda$.

En cualquier caso, la posibilidad de desarrollar los tipos genéricos o globales no elimina enteramente el significado global o genérico que pudiera corresponder a cada caso. Por ejemplo, a cada una de las tres distribuciones globales homogéneas:

(1) $[(\downarrow X_i \rightarrow I)\ (\downarrow Y_i \rightarrow I)\ (\downarrow Z_i \rightarrow I)]$
(2) $[(\downarrow X_i \rightarrow II)\ (\downarrow Y_i \rightarrow II)\ (\downarrow Z_i \rightarrow II)]$
(3) $[(\downarrow X_i \rightarrow III)\ (\downarrow Y_i \rightarrow III)\ (\downarrow Z_i \rightarrow III)]$

corresponden con mucha aproximación (que permite además interpretar interesantes situaciones, dadas al menos en el terreno ideológico) los tipos de sociedad política establecidos por Aristóteles: (1) se corresponde con las uniarquías, (2) se corresponde con las pauriarquías, (3) se corresponde con las poliarquías.

La fórmula (1), en efecto, podría interpretarse sin violencia como correspondiente a aquellas clases de sociedades políticas que se conciben (ideológicamente) como uniarquías absolutas, omni-potentes, ya sean de índole hereditaria (faraones, emperadores bizantinos, incas), ya sean de índole personal (como en una dictadura comisarial de signo absoluto). En efecto, el dictador absoluto (I) asumirá todos los poderes conjuntivos (X_L, X_E, X_J), todos los poderes basales (Y_G, Y_P, Y_R) y todos los poderes corticales (Z_F, Z_M, Z_D) y principalmente la de-

claración de la guerra a una tercera uniarquía. La fórmula ideológica global de la uniarquía sólo podrá aproximarse, sin embargo, a una realidad política efectiva cuando ella estuviera en relación de equilibrio con el «empuje» de las fuerzas ascendentes de la sociedad política.

Constatamos también que en las ideologías en las que el dictador se define no ya como encarnación de un poder divino sobrehumano sino como encarnación del poder popular (III), la fórmula (3), que representa a las democracias absolutas, viene a equivaler, según sus críticos, a la fórmula (1). Al menos, ésta es la equivalencia que los críticos han dirigido siempre contra las democracias populares, ya sea en la versión de las dictaduras del proletariado (en las que Stalin o Mao asumieron durante varios años el papel de representantes o comisarios supremos del pueblo), ya sea en la versión de fascismo o del nacionalsocialismo (Mussolini como *Duce* del pueblo italiano y Hitler como *Führer* del pueblo alemán).

En cuanto a la fórmula (2) no cabe duda de que ella representa bien a las sociedades políticas de tipo aristocrático, en las que puede existir la separación de poderes por asignación del poder conjuntivo a partes diferentes de la sociedad (como consejos reales, aristocracias municipales, iglesia); pero también del poder cortical (por ejemplo, el poder militar $Z_M \rightarrow II_\lambda$ de César, después de pasar el Rubicón).

Pero la fórmula (3) además de representar a las democracias populares puede representar también a las democracias del fundamentalismo democrático. ¿Hay que identificar por tanto las democracias populares absolutas, en las que se desvanece el principio de la separación de los poderes, y las democracias fundamentalistas que sin embargo mantienen el principio de la separación de poderes? Tal equiparación será interpretada por los demócratas fundamentalistas como la prueba decisiva de la inconsistencia de nuestro sistema algebraico de formulación. Pero desde una perspectiva materialista lo que verdaderamente prueba esta equiparación es que ella se mantiene, cuando se circunscribe al plano ideológico. Porque tanto en las democracias populares como en las democracias fundamentales el pueblo es, ideológicamente, el que mantiene «el poder»; por tanto, si no cabe aceptar una equiparación en el plano de la *Realpolitik* es porque ni en uno ni en otro caso el pueblo es el principio del poder positivo de gestión o de iniciativa, y porque la diferencia hay que ponerla en otro lado, por ejemplo, en los mecanismos de expresión de esa voluntad popular (expresión orgánica o inorgánica) y en la estructuración constitucional de los órganos de la *armadura reticular*.

Apéndice II

Reencuentro con la clasificación de Aristóteles

La combinatoria entre las partes funcionales o determinantes (X_i, Y_i, Z_i) y las partes integrantes (I, II, III, II_μ, II_ν, II_λ...) de la sociedad política se «desboca» en el momento en el que comenzamos a tener en cuenta simplemente los veinticuatro tipos posibles no uniformes —como todavía lo eran los tipos (1) (2) (3)— que podríamos agrupar a su vez en tres bloques, cada uno de los cuales contiene ocho posibilidades, de las que únicamente citamos dos por cada bloque:

Bloque A
(4) $[(X_i \rightarrow I)\ (Y_i \rightarrow II)\ (Z_i \rightarrow I)]$
(8) $[(X_i \rightarrow I)\ (Y_i \rightarrow III)\ (Z_i \rightarrow I)]$

Bloque B
(12) $[(X_i \rightarrow II)\ (Y_i \rightarrow II)\ (Z_i \rightarrow I)]$
(13) $[(X_i \rightarrow II)\ (Y_i \rightarrow I)\ (Z_i \rightarrow II)]$

Bloque C
(20) $[(X_i \rightarrow -III)\ (Y_i \rightarrow -III)\ (Z_i \rightarrow I)]$
(22) $[(X_i \rightarrow -III)\ (Y_i \rightarrow II)\ (Z_i \rightarrow I)]$

Estos tres bloques reproducen otra vez la clasificación aristotélica cuando el poder lo circunscribimos a la capa conjuntiva (X_i): el bloque A ofrece ocho formas de uniarquías, el bloque B ocho formas de pauriarquías aristocráticas, el bloque C ocho formas de poliarquías democráticas. La fórmula (8) representa bastante bien al Estado autoritario o Estado gendarme, que encomienda el orden conjuntivo y el cortical a un gobierno poderoso, dejando el orden basal a

cargo de la llamada «sociedad civil». La fórmula (22) puede representar a las democracias plutocráticas, en las que el ejecutivo y el legislativo se confía a un Gobierno que atiende al orden público interior, y a un ejército que mantiene el orden exterior, mientras que la capa basal se deja al cuidado de oligarquías económicas, nacionales o internacionales.

Apéndice III

Especies de democracia política

Las democracias políticas, consideradas en su estructura reticular estricta (conjuntiva + cortical), pueden definirse como aquellas sociedades políticas en las que los poderes conjuntivos descendentes (ejecutivo, legislativo y judicial), así como los corticales descendentes (militares, federativos, diplomáticos) están sometidos a la ceremonia electoral del pueblo (–III), si bien están gestionados o dirigidos por las partes formalizadas (+II) —estamentos, cuerpos establecidos, partidos políticos, etc.— de la sociedad política.

La fórmula más general y abstracta de una sociedad democrática con separación de poderes podría ser la siguiente, que consta de dos líneas (1) y (2):

$$(1)\ [(X_E \rightarrow -III) \wedge (X_L \rightarrow -III) \wedge (X_J \rightarrow -III) \wedge (Z_M \rightarrow -III) \wedge (Z_E \rightarrow -III) \wedge (Z_D \rightarrow -III)]$$

$$(2)\ [(X_E \rightarrow II_\mu) \wedge (X_L \rightarrow -II_\nu) \wedge (X_J \rightarrow II_\lambda) \wedge (Z_M \rightarrow II_\phi) \wedge (Z_E \rightarrow II_\sigma) \wedge (Z_D \rightarrow II_\tau)]$$

Respecto a la línea (1): cabría dudar de algunos componentes constitutivos de esta fórmula. Por ejemplo del componente $(X_J \rightarrow -III)$, puesto que el «cuerpo de los jueces» no parece estar sometido, en las democracias homologadas, al control electoral del poder popular, y tampoco es elegido por él; otro tanto habrá que decir del componente $(Z_M \rightarrow -III)$. Resolveríamos estas dificultades interpretando la línea (1) en el sentido del fundamentalismo democrático. Si nos atu-

viéramos al sentido de la democracia material la reescribiríamos de este modo:

$$(1') [(X_E \rightarrow -III) \quad (X_L \rightarrow -III) \quad (X_J \rightarrow II) \quad (Z_M \rightarrow II)$$
$$(Z_E \rightarrow -III) \wedge (Z_D \rightarrow -III)]$$

Respecto a la línea (2): cabría dudar de los componentes ($X_E \rightarrow II_\mu$) y ($X_L \rightarrow -II_\nu$), por cuanto en las democracias homologadas, tanto el cuerpo ejecutivo (X_E) como el legislativo (X_L) son elegidos directa o indirectamente a partir de la ceremonia electoral realizada por el «cuerpo de ciudadanos indiferenciados» (es decir, no discriminados ni por raza, ni por sexo, ni por religión, ni por inteligencia, ni por profesión, etc.) que llamamos «pueblo» (III). Sin embargo, nos parece necesario mantener la fórmula en el terreno real (y no sólo ideológico), siempre que no confundamos el poder del control simbólico del pueblo, a través de su posibilidad de elegir o vetar (–III) al ejecutivo y al legislativo, y el poder de gestión e iniciativa de la que, según venimos diciendo, carece el pueblo (salvo en casos excepcionales, mediante la iniciativa del proyecto de ley), puesto que estos oficios corresponden a los partidos políticos (que son, además, quienes redactan los programas electorales).

Sin embargo, y sin perjuicio de las fórmulas (1) y (2) que hemos desarrollado, y que contienen *componentes comunes* con otras sociedades políticas, habrá que concluir que los *componentes más específicos* de las sociedades democráticas son los que se representan por las fórmulas ($X_L \rightarrow -III$) de la línea (1) y ($X_L \rightarrow -II_\nu$) de la línea (2).

Nota bibliográfica

Aunque este libro pretende ser autónomo muchas de sus tesis están fundamentadas en otras obras del autor. Particularmente: *Primer ensayo sobre las categorías de las Ciencias Políticas*, Cultural Rioja, Logroño, 1991; «Crítica a la constitución (systasis) de una sociedad política como Estado de derecho», en *El Basilisco*, núm. 22, 1996; «La democracia como ideología», en *Ábaco*, núms. 12-13, 1997; *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999; y «El tributo en la dialéctica sociedad política/sociedad civil», en *Actas del XXIII Congreso Nacional de la Asociación Española de Asesores Fiscales*, 1999. Como obra de referencia para obtener información sobre la terminología filosófica utilizada en este libro puede consultarse: Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2000, 742 páginas.